



مركز دراسات الوحدة العربية



أيمن بوطرفة

# سؤال العدالة

في الفلسفة السياسية الراهنة



سؤال العدالة  
في الفلسفة السياسية الراهنة

مكتبة الحير الإلكتروني  
مكتبة العرب الحصرية

أيمن بوطرفة

سؤال العدالة  
في الفلسفة السياسية الراهنة



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بوطرفة، أيمن

سؤال العدالة في الفلسفة السياسية الراهنة/ أيمن بوطرفة

256 ص.

ببليوغرافية: ص 239 - 248.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-972-2

1. العدالة. 2. العولمة. 3. الحداثة. 4. الليبرالية. 5. العلمنة أ. العنوان.

303.372

العنوان بالإنكليزية

**The Question of Justice  
in Current Political Philosophy  
Aymen Boutarfa**

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: [info@caus.org.lb](mailto:info@caus.org.lb)  
<http://www.caus.org.lb>

تصميم الغلاف

حيدر

صورة الغلاف

مقطع من لوحة تشكيلية للفنانة السورية هيلين عباس.

<http://www.helenabbas.com>

---

© حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز  
لا يجوز إعادة إنتاج هذا الكتاب، كاملاً أو مجزئاً، بأي صيغة من الصيغ  
الورقية أو الإلكترونية من دون إذن خطي من الناشر.

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/فبراير 2022

«العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات السياسية،

مثلما هي الحقيقة بالنسبة للأنظمة الفكرية...»

جون رولز

«ذلك لأن البشر إنما يذمّون الظلم خوفاً من أن يصبحوا من ضحاياه،

لا اشمزأزاً من ارتكابه...»

تراسيماخوس

## المقدمة

مثل الحقيقة، والحكمة، والفضيلة، تنتمي العدالة إلى مجال تلك المفاهيم الأساسية والمفتاحية التي نحتت خرائط الوعي الإنساني بعامة حول سرديات المايجب أن يكون، مرتبطة في المخيال الإنساني بأرقى ما يمكن أن تكونه القيم الإنسانية، التي تحاول تجاوز نقائص الماهو كائن وتأزماته، نحو كمالات المايجب أن يكون ومعالجاته. فبرزت العدالة كفكرة وقيمة ومعيار، مرتبطة بوجه خاص بسياقات الكل والمجموع والمجتمع، أين فرضت نفسها كأحدى المقولات الأكثر إثارة للاهتمام والجدل في مختلف النقاشات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، وخصوصاً الفلسفية. وسواءً تعلق الأمر بمطارحات التعالى أو المحايثة، المقدس أو المدنس، الموضوعي أو الذاتي، المجتمعي أو الفردي، فإنه لا يمكن تخيل سرديات قيمية أو فكرية كانت، من دون أن تخوض في إشكاليات العدالة وتطرح سؤالها.

منذ البدء اهتم الإنسان بسؤال العدالة، كمحاولة منه لفهم طبيعتها وماهيتها، فبحثاً عن طرق تطبيقها وكيفية تجسيدها في واقعه المعيش. حتى إنه أمكن القول إن صفحات التاريخ تسرد أن كل مجتمع بشري بنى أفكاره ومقارباته الخاصة عن العدل والظلم، وما يمكن أن تكونه العدالة، حتى لو لم يُسمَّ الأمر بمصطلح العدالة ذاته حرفياً في بعض الحالات. فعبر مختلف النصوص والمخطوطات القديمة، سواء كانت ذات طبيعة دينية، سياسية أو فلسفية، تجلّت العدالة مقولةً محورية في مختلف المقاربات الفكرية والقيمية، وهو الأمر الذي جعل منها مفهوماً مبدجاً، محاطاً بهالة من التوهج والجاذبية، تصبغ تماثلاته متاهات المخيال الإنساني، وهذا ما أدّى إلى تبوئها مكاناً مركزياً ومحورياً في مختلف السرديات الفلسفية، التي تُعدّ ذاتها تفكيراً في التفكير الإنساني.

إن العدالة كفكرة أساسية وجوهرية في أي نظام قيمى كان سياسيًا، أخلاقيًا، دينيًا أو فلسفيًا، يمكن تمثلها كمفهوم أو كقيمة أو كمعيار أخلاقي، تظهر فكرةً محوريةً في التفكير الفلسفي منذ نشأته، وفيه تُعدُّ مقولة رئيسية من مقولات وإشكاليات الفلسفة السياسية والأخلاقية بعامة. وبما أنها قيمة أساسية في أية منظومة أخلاقية، فإن العدالة تصبح وفق هذا التصور ضرورية الحضور في حال ما تعلق الأمر بتشريع أي منظومة قيمية أو تشريعية وتسويغها، ذلك أن جماعة البشر لا تطمئن ولا تتصاع إلا لما تراه عادلًا.

لا يمكن فعليًا تصور منظومات قيمية أو سرديات سياسية، واجتماعية، وأخلاقية تنافي بوصلتها اتجاه العدالة. فتظهر العدالة وفق هذا المعنى بوصلةً لكل هذه المنظومات الفكرية بعامة والفلسفية بخاصة، وتتجلى فيها كعنصر محدد، يحدد المشروعية التطبيقية لأي سرديّة قيمية تريد أن تحوز مشروعية ومقبولية في العالم الاجتماعي الواقعي.

بداية النصوص الفلسفية النسقية في تاريخ الفلسفة كانت مع سؤال العدالة ذاته، حين طرحه أفلاطون بإسهاب عبر مختلف المحاورات السقراطية في كتاب الجمهورية. وتطورت التنظيرات الفلسفية حول العدالة عبر مختلف مراحل تاريخ الفلسفة وحقبه وسيرورته الزمنية وصولًا إلى الراهن المعيش، الذي شهد ظاهرة إعادة بعث البحث في مطارحات الفلسفة السياسية انطلاقًا من سؤال العدالة ذاته.

لوهلة ولحقة معينة في القرن العشرين، وخصوصًا بعد مرحلة الحروب العالمية، خمدت تنظيرات الفلسفة السياسية، واتجهت الأقلام والعقول إلى تباحث إشكاليات الوجود وفلسفة اللغة، وبالأخص إشكاليات فلسفة العلوم، التي هيمنت على الحقل الفلسفي سنوات الستينيات حتى الثمانينيات. حيث احتلت مقولات الإيبستيمولوجيا مركز الاهتمام الفلسفي بداية من المنعطف اللغوي في النصف الأول من القرن العشرين وصولًا إلى المنعطف الثاني الإيبستيمولوجي بعدها. لكن منعطفًا ثالثًا سيعيد فلسفة السياسة والعدالة إلى الواجهة وبؤرة التفكير الفلسفي، وهذا المنعطف هو ما يسمى «المنعطف الرولزي»، الذي ظهر تحديدًا مع طرح «نظرية في العدالة» لجون رولز سنة 1971، وسيكون فاتحة لانطلاق سلسلة طويلة ومتنوعة من الجدالات والنقاشات حول فلسفة العدالة، ستتوج بظهور نظريات وتيارات فيها، متنوعة ومتعددة الإحالات والتوجهات. فبداية من



المنعطف الرولزي عاد سؤال العدالة ومعه مختلف أسئلة الفلسفة السياسية ومطاراتها إلى واجهة النقاشات الفلسفية الراهنة.

من هنا تظهر أهمية سؤال العدالة، بفعل حضوره البارز في مركز نقاشات الفلسفة الراهنة، التي شهدت عودة نقاشات الفلسفة السياسية الحامية الوطيس من بوابة سؤال العدالة ذاته، موضوع هذه الدراسة.

تتناول هذه الدراسة سؤال العدالة في إطار الخطاب الفلسفي، أي بعيداً من الخطاب الإعلامي والسياسي الذي يتناول سؤال العدالة في صيغ استهلاكية واختزالية، موجهة للجمهور غير المتخصص، تُسهم في أغلب الأحيان في تعميم الصورة حول العدالة أكثر مما تُسهم في توضيحها. من هنا تظهر أهمية فلسفة العدالة من حيث إنها تخوض في موضوع العدالة بحس نقدي ورؤية عميقة، فلا تكتفي بالتعريفات السطحية أو الأفكار المتداولة، بل تذهب لتقصي حدود الموضوع والظاهرة، ومساءلة الأصل والفصل، حيث إن الهدف في النهاية من التفلسف في العدالة هو صوغ نظريات في العدالة، ونقد أخرى، واقتراح حلول ومخارج لمختلف الإشكاليات الأخلاقية والسياسية التي تدخل في سياق فلسفة العدالة. كما أن فلسفة العدالة تحاول ربط الفلسفة بمختلف سياقات الحياة الاجتماعية الواقعية، من قوانين وأخلاق وأديان وثقافات وتشريعات سياسية محلية ودولية وغيرها. لفلسفة العدالة إذا كانت تحمل صبغة نظرية، فإن غايتها التطبيقية موجودة، وهي اقتراح حلول وآليات للإصلاح الاجتماعي والسياسي، بالخصوص في المدى الراهن، إذ يشهد العالم أزمة إنسان ومجتمع وقيم وأفكار.

تتجلى أهمية هذا الموضوع المدروس في عدة اعتبارات، أولها راهنيّة، المتمثلة بفلسفة العدالة الراهنة، حيث إن الهدف من هذا العمل البحثي يكمن في الإسهام في تحيين التفكير الفلسفي حول مختلف إشكاليات العدالة، وذلك عبر التطرق إلى مختلف القراءات والتحليلات والتقييمات والانتقادات التي تشمل مختلف النظريات والمقاربات التي شملت موضوع هذا البحث.

كما تتعلق أهمية الموضوع أيضاً بأهمية الفكرة المحورية التي يتناولها، أي العدالة، فهي تمتد وتتوغل في مختلف معالم الحياة الاجتماعية للبشر وأهمها، سواء تعلق الأمر بالجانب السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي أو الثقافي، كما أنها تخوض في سياقات المتعالي والمحايث في الوقت نفسه. وهي في آن قيم وقوانين، أفكار مجردة ومؤسسات قائمة. وهذا الامتداد متعدد الأقطاب للعدالة

يجعل منها في المدى الفلسفي موضوعًا للتجريدات النظرية البحثية، ومادة لمحاينة إشكاليات اليومي الاجتماعي المعيش من جهة أخرى. أي أن البعد الثنائي، التجريد والملموس، النظرية والممارسة، هو ما يعطي سؤال العدالة أهميته البالغة في المدى الفلسفي.

تهدف هذه الدراسة في سياق آخر إلى صوغ منظور واسع متعدد الزوايا، ورؤية واضحة حول ماهية التفكير في العدالة في المدى الراهن وطبيعته، والتطرق إلى مختلف الأسئلة والإشكالات التي ينطلق منها ويحيل عليها من منظور فلسفي. وذلك عبر محاولة صوغ عمل بحثي موسوعي يتوغل ويستكشف ويسائل مختلف مطارحات العدالة ونظرياتها كما صيغت في الفلسفة الراهنة.

يتمحور سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة حول إشكالية مفادها محاولة استكشاف سياقات فلسفة العدالة في المدى الراهن ومطاراتها. وذلك بحثًا في مختلف أطرها الفكرية وإشكالاتها ومقارباتها ونظرياتها، عبر التساؤل عن: كيف تطرقت الفلسفة الراهنة إلى سؤال العدالة؟ ما طبيعة فلسفة العدالة الراهنة هذه؟ وفيم تمثلت أهم أطرها، إشكالياتها، ومقولاتها، وتياراتها ونظرياتها؟

تنشطر الإشكالية الرئيسية إلى عدة أسئلة جزئية متفرعة عنها، من قبيل: ما محددات تصور وتمثل العدالة وفلسفتها؟ فيم تتمثل الأطر الفكرية، والتاريخية، والسياسية، والاجتماعية والثقافية التي تحدد طبيعة التفكير والتفلسف الراهني حول العدالة؟ ما أهم تيارات فلسفة العدالة الراهنة ونظرياتها؟ ما هي مناقب نظريات العدالة الراهنة ومثالبها وحدودها؟ وما أبرز تأثيراتها ومآلاتها على التفكير والمعيش الراهنين؟

الإجابة عن الإشكالية الرئيسية وما يتفرع عنها من أسئلة فرعية، يستلزم بلورة خطة بحث مكونة من أربعة فصول رئيسية، يُفتتح كل من هذه الفصول بتقديم وينتهي بعرض لأهم نتائج المادة المعرفية المتناولة في إطاره. كما يُقسّم كل فصل إلى عدد معين من المباحث، ويضم كل من هذه المباحث عناصر مرقمة ومرتبّة. والكل مسبوق بمقدمة ومذيّل بخاتمة.

ينقسم الفصل الأول: السياقات النظرية لأفكار العدالة؛ إلى ثلاثة مباحث. وهو فصل يعالج إشكالية مهمة تتمثل بضبط تعريف العدالة ومفهومها في مختلف أبعاده المفاهيمية المختلفة، وذلك نظرًا إلى الأهمية البالغة التي يمثلها هذا الأمر.

المبحث الأول بعنوان السياق المفاهيمي، يتناول مختلف الإشكاليات المفاهيمية واللغوية والاصطلاحية لفكرة العدالة، إذ يهدف إلى تحديد مفهومها لغويًا فاصطلاحيًا. أما المبحث الثاني فيعالج إشكالية تعدّد وتنوّع مصادر التلقي والصياغة لمصطلح العدالة، ويعرّج المبحث الثالث على مختلف الأشكال والأنواع التي يمكن أن يتمظهر فيها مفهوم العدالة.

أما الفصل الثاني: أطر الخطاب المعاصر حول العدالة؛ فيعمل على تحديد الأطر الفكرية العامة التي تؤطر التفكير الراهن في العدالة، وذلك عبر وضع سؤال العدالة في إطاره التاريخي الراهن، انطلاقًا من دراسة مختلف النزعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمثل الأطر الفكرية العامة للتفكير الإنساني المعاصر. وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول يعالج إشكالية محددات ونزعات التفكير الراهن، وذلك عبر التطرق إلى مختلف هذه النزعات وعلى رأسها الليبرالية وقيمها المهيمنة في زعم العولمة، منظومة حقوق الإنسان الكونية، إضافة لمختلف الإشكاليات الراهنة، من قبيل عودة الديني. في حين يعالج المبحث الثاني المعنون: طروحات العولمة، إشكاليات الإطار التاريخي الراهن وقضايا العولمة ومختلف المقولات والفرضيات التي صيغت لتفسيرها وفهم مختلف التحولات التي تؤثر بها على سيرورة الحياة الإنسانية بعمامة. أما المبحث الثالث بعنوان مباحث وقضايا العدالة المعاصرة، فيتناول مختلف القضايا التي تهتم بها فلسفة العدالة الراهنة وتمثل أهم معالم مجالها التنظيري.

وأما الفصل الثالث: نظريات فلسفة العدالة الراهنة؛ فتدخل هذه الدراسة إلى صلب موضوعها، أي فلسفة العدالة الراهنة ومختلف تياراتها ونظرياتها. وينقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث.

يتناول المبحث الأول مطارحات تيار اليسار الليبرالي، الذي يضم منظّرين مركزيين في فلسفة العدالة المعاصرة بعمامة، على رأسهم جون رولز ونظريته حول العدالة كإنصاف، ورونالد دووركين ونظريته حول المساواة، تيار النسوية بمختلف أطيافه ومقولاته حول العدالة الجندرية. في حين يتناول المبحث الثاني: نظريات اليمين الليبرالي، جناح اليميني الليبرالي، والذي تمثله أبرز تمثيل في المدى الراهن نظرية الليبرتارية كما صاغها منظّرها الأبرز روبرت نوزيك. وأيضًا وبصورة أكثر نمطية، وبخطاب أكثر سياسية واقتصادية، مقاربة الليبرالية الجديدة عبر منظّريها الأهم فريديرك هايك وميلتون فريدمان. أما المبحث الثالث: تيار الجماعة؛ فإنه يبحث في تصورات

ونظريات الجماعتين المعاصرين، الذين ينتمون إلى تيار ليبرالي النزعة يقول بأولوية المجتمع على الفرد، وأولوية الخير العام على الحق الفردي. في هذا السياق سيتم التطرق إلى النظريات والمقاربات المتنوعة، بدءًا بالمساواة المعقدة عند مايكل والتز، إلى حدود العدالة الليبرالية عند مايكل ساندل، مرورًا بتعددية تشارلز تايلور الثقافية. ويمثل المبحث الرابع المعنون «فلسفة العدالة في الفلسفة القارية»، محاولة للخروج من مركزية الخطاب الليبرالي الأنغلوسكوني في فلسفة العدالة، حيث يتجه صوب طروحات فلسفة العدالة في سياق الفلسفة القارية، أي الفلسفة الأوروبية. فيخوض في أهم نتائج النظرية النقدية عند كل من يورغن هابرماس وأكسل هونيث. ثم في عنصر موالٍ يتم التطرق إلى أهم نماذج التفلسف حول العدالة في المطارحات الفلسفة ما بعد الحداثيّة، حيث يظهر طرح الكونية عند بول ريكور، وعدالة الوجه والغيرية عند إيمانويل ليفيناس.

يمثل الفصل الرابع: مطارحات ومناقشات نقدية حول نظريات العدالة الراهنة؛ تكملة منهجية ومعرفية للفصل الثالث، أي مواصلة للقراءات في نظريات وتيارات العدالة الراهنة بصيغة نقدية وتقييمية هذه المرة، بدل النزعة الاستكشافية التحليلية السائدة في الفصل الثالث.

هذا الفصل، مثله مثل الفصل الثالث، سيضم أربعة مباحث رئيسية، هي بالترتيب: 1 - نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي؛ 2 - نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي؛ 3 - نقد فلسفة عدالة الجماعية؛ 4 - نقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية، حيث سيكون الهدف في النهاية من محاولة تحقيق الترابط والتكامل المنهجي المنشود بين البعد التحليلي والنقدي في الفصلين الثالث والرابع هو إعطاء منظور فلسفي نقدي، يحاول أن يفتح على المثالب والمناقب لمختلف نظريات فلسفة العدالة الراهنة وتياراتها على السواء.

ومثلما تبدأ هذه الدراسة بمقدمة، فإنها تذيّل بخاتمة تُعرض فيها أهم معالم هذا العمل البحثي وطروحاته الاستشرافية. والهدف الإجمالي عمومًا من المادة المعرفية المجموعة، التي تظهر معالمها في شكل خطة البحث هذه، هو محاولة الإجابة عن سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة ومختلف ما يتفرع عنه من أسئلة وإشكاليات.

إن هذه الدراسة تمثل محاولة لاستكشاف سياقات فلسفة العدالة الراهنة، وذلك من خلال تسليط الضوء على أهم أفكارها ومنظريها ونظرياتها، كما تعمل على تحديد أطرها الفكرية في

مختلف سياقاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وتسليط الضوء على ما يمكن احتسابه فلسفة راهنة للعدالة.

## الفصل الأول

### السياقات النظرية لأفكار العدالة

العدالة مفهومًا، هي مفهوم واسع التداول والاستعمال والدلالة، وهي ذات طبيعة تجعل من دراستها أمرًا يتطلب إحاطة واسعة بمختلف أبعادها المفاهيمية والتصورية والمرجعية. لذا فإن هذا الفصل يمثل دراسة مستفيضة حول مفهوم العدالة ومختلف تمثلاته النظرية والتصورية. فهو يركز أولاً على سياقات المفهوم والدلالة اللغوية والاصطلاحية، ويعرّج ثانياً على المرجعيات المختلفة والمتنوعة لأفكار العدالة، والتي بها -ومن خلالها- يتم تصور وتمثل ما يمكن أن تكونه العدالة. وفي مرحلة ثالثة يتوجه البحث إلى استقصاء الأنواع والأصناف المختلفة التي تظهر فيها أفكار العدالة، وتصاغ من خلالها.

وهنا يُطرح السؤال حول ماهية وطبيعة السياقات النظرية المحددة لصوغ مختلف الأفكار والتصورات حول العدالة وبلورتها، أين تظهر مختلف الأنواع والأشكال التي يظهر فيها مفهوم العدالة في أبعاده الفلسفية، وهو ما يعمد هذا الفصل إلى محاولة عرضه.

### أولاً: السياق المفاهيمي

يُعرّف الشيء في اللغة المنطقية انطلاقاً من الإحاطة بمفهومه، والإحاطة بالمفهوم تتطلب معرفة مختلف حيثيات تشكّله وتطوره ومختلف مرجعياته، وفي هذا المبحث سيتم التطرق إلى مختلف تفاصيل السياق المفاهيمي لفكرة «العدالة».

ذلك أن استيعاب أي مفهوم أو مصطلح يتطلب أولاً الإحاطة بتعريفه ودلالاته المفاهيمية في مختلف أبعادها. وقد جعل المناطق شرط صحة المفهوم أن يتم تعريفه تعريفاً صحيحاً، حيث إن التعريف هو مفتاح الفهم والمعرفة، ومن هنا كان مهماً البداية بمحاولة الإحاطة بتعريف فكرة العدالة في أبعادها اللغوية والاصطلاحية.

## 1- المفهوم اللغوي

ما يمكن ملاحظته مبدئياً من عملية البحث والتقصي عن تعريف العدالة لغوياً، هو عدم وجود تعريف جامع مانع لها. فالتعريفات تختلف وتتوَّع وتتفاوت من مرجع إلى آخر -حتى وإن كانت تلتقي في كثير من النقاط- ويرجع ذلك بالأساس إلى عدم وجود جذر اشتقاق لغوي ثابت للمصطلح، وهو أمر عائد لطبيعة وظرفية صوغه. في حين أنه على مستوى التلقي اللغوي، يعطي هذا الأمر نوعاً من الغموض للمفهوم.

لا يوجد في المعجم الوسيط تعريف لغوي للعدالة، بل تحال مباشرة على تعريفها الفلسفي الأفلاطوني<sup>1</sup>. أما التعريف الأغلب للعدالة في معاجم اللغة العربية فهو «الاستقامة»<sup>2</sup>.

ونجد تعريفاً اشتقاقياً لها من أصل «العدل» منقولاً عن الجرجاني: «العدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدرًا، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق»<sup>3</sup>. وهي أيضاً «سمة ما هو عدل وعادل»<sup>4</sup>.

فالعدالة بهذا المعنى تصبح «صفة لما هو عدل»<sup>5</sup>، والعدل يعني: «الإنصاف وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه»<sup>6</sup>.

من هنا يمكن القول إنَّ التعريف اللغوي لمصطلح العدالة في القاموس العربي يحيل على الجذر الاشتقاقي «العدل»، وهو ما يرادفه معنى الحق أو الاستقامة.

تُلاحظ نقطة التباس أخرى في تعريف العدالة اللغوي، من ناحية أن كثيراً من المعاجم يلجأ إلى تعريف العدالة بضدها، فهي: «من العدل وهي ضد الجور والظلم»<sup>7</sup>. وهذا أمر يحمل دلالتين، أولاهما هو نقص في مفهوم تعريف العدالة، من منطلق أن التعريف الجامع المانع على ما يفترضه

المنطق الصوري لا يحتاج إلى أن يعرف بضده. والدلالة الثانية هي فرضية الأصل التطبيقي للعدالة، وهو ما يبرر اختلاف تعريفاتها من معجم إلى آخر. ويعود ذلك إلى اختلاف منظور التأويل لناقل المفهوم من المجال الممارساتي إلى مجال التّظهير المجرد، أي إلى المفهوم الاصطلاحي.

أما عن مصدر اشتقاق العدالة اللغوي اللاتيني، «فالعدالة أي Justice كما هي بالإنكليزية أو الفرنسية، مشتقة من الكلمة اللاتينية Justitia»<sup>8</sup>، وتعني المطابق للحق. وهناك فرضية أخرى حول أصلها الاشتقاقي، «فهي في الأصل كانت Jus كلمة ذات معنى ديني، واستمر هذا المعنى في Jurare. إن كلمة Jus المفهومة بالمعنى العلماني، ثم المحصورة في هذا المعنى أعطت كلمات Justus Injuria Justitia. وبالتركيب أعطت Judicare Judex، أي قول الحق، ذلك الذي يقول الحق، أو العادل»<sup>9</sup>.

تعود صعوبة تحديد مفهوم جامع مانع عن العدالة لغويًا إلى طبيعة المصطلح ذاته. فالعدالة وانطلاقًا من البحث عن أصلها اللغوي، يتضح أنها مصطلح نظري مشتق من أصل ممارساتي. بمعنى آخر، فهي ممارسة تحولت إلى مصطلح نظري بعدئذٍ، هذا ما يعني أن التمثّل يسبق التصور في تحديد السياق اللغوي لمصطلح العدالة. ويمكن تفسير اختلاف جذور المنظور الاشتقاقي اللغوي للمصطلح باختلاف المنظور التأويلي الذي نقل مفهوم العدالة من مجال الممارسة المعيشة إلى مجال التّظهير المجرد، في إطار تنوع المجتمعات البشرية.

## 2- المفهوم الاصطلاحي

يحيل البحث عن التعريف الاصطلاحي للعدالة إلى سياقات أكثر تعقيدًا مما هي عليه الحال عند البحث عن تعريفها اللغوي. فالعدالة كمصطلح واسع الإحالات والمفاهيم والمجالات، تقود إلى الكثير من الإشكاليات التي تعيق صوغ تعريف اصطلاحي جامع مانع حولها، وخصوصًا إذا تم الأخذ في الحسبان أن العدالة فكرة يتم استخدامها للتعبير عن عدة مجالات مختلفة. فتوجد العدالة كمؤسسة، العدالة كفضيلة، العدالة كمعيار والعدالة كقيمة. وفي هذا السياق سيتم التّقيّد بمحاولة صوغ مفهوم اصطلاحي للعدالة في أبعاده الفلسفية.



في «الفلسفة الغربية الكلاسيكية، المقاربة الأكثر تداولاً لتعريف العدالة هي في كونها الفضيلة الأخلاقية الرئيسية»<sup>10</sup>. أما عن أصولها في النصوص المكتوبة، فإن الأمر يرجع إلى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية وبالتحديد إلى أفلاطون . ففي الجمهورية التي تعد أول نص مكتوب في الفلسفة السياسية، يتناول أفلاطون إشكالية العدالة بالتفصيل، محاولاً ضبط تعريف واضح ومسوّغ لها من طريق المحاورات السقراطية، حيث يتم الانطلاق من نقد الفرضيات الخاطئة حول ما يمكن أن تكونه العدالة، لتأكيد التعريف الصحيح لها تدريجياً. فالعدالة عند أفلاطون هي أم الفضائل وتنتج من «التنسيق بين قوى النفس الثلاث: العاقلة، الغضبية، الشهوانية»<sup>11</sup>. و«هي فضيلة تمثل صحة النفس وهي أيضاً التجانس الذي يحصل بين مختلف أجزاء النفس السليمة هاته. وبهذا فهي ليست فضيلة إلى جنب فضائل أخرى، بل هي الفضيلة الكبرى، وهي نتيجة لتحقيق الفضائل الأخرى»<sup>12</sup>. أما عند أرسطو، «فالعدالة تعني وسطاً بين إفراطين وهي ليست مطلقة لأنها فضيلة بالنسبة للغير»<sup>13</sup>. والعدالة عنده «ليست جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها، فهي أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة»<sup>14</sup>.

يخضع تعريف العدالة للمشروطية التاريخية بوضوح، فتعريفات العدالة هي تعريفات تاريخية الأبعاد، ولو أن بعضها فرض نفسه كمبدأ تاريخاني على مدار التاريخ، لكنها بالعموم لا تستطيع أن تخرج كلياً عن أحكام تاريخية تطور المفهوم. فالعدالة عند أفلاطون، ليست هي نفسها تلك التي ينظر لها كانط ، ولا تلك التي يتصورها ماركس .

هذا الاختلاف والتعدد والنزعة التاريخية التي تحدد مفهوم العدالة هو ما يجعل من إعطاء تعريف واحد شامل لها أمراً لا يخلو من أخطار الاختزال والتنميط، لكن مع ذلك يمكن محاولة استخلاص مفهوم اصطلاحي واضح حول ما يمكن أن تكونه العدالة. وأولى الخطوات في تحديد هذا التعريف المفاهيمي هو توضيح طبيعة مفهوم العدالة ذاته وتمثلاته. فالعدالة يمكن تناولها كمبدأ قيمي ومعيار، كما يمكن تمثيلها كفضيلة أخلاقية، وأيضاً هي تمثل بعداً محسوساً في المؤسسات والقوانين التي تمارس باسمها.

إن العدالة كفضيلة تمثل أم الفضائل على ما نجده في الفلسفة الكلاسيكية، وهي مرآة تعكس تجسد الحقيقة والحق والخير، بمعنى أن العدالة كفضيلة تبدو غاية في حد ذاتها. ف «العدالة باعتبارها فضيلة لها جانبان، فردي واجتماعي: إذا نظرت إليها في جانبها الفردي دلت على هيئة

راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق، وإذا نظرت إليها في جانبها الاجتماعي دلت على احترام حقوق الآخرين وإعطاء كل ذي حق حقه»<sup>15</sup>.

أما العدالة كمعيار، فهي مبدأ يرجع إليه في تحديد صحة فعل ما من عدمه. ف«العدالة هي مبدأ أخلاقي الذي يفترض الإنصاف واحترام الحق»<sup>16</sup>. وعن العدالة كممارسة محسوسة فهي تتجسد في شكل مؤسسات وقوانين، وهي «تعني فعلاً يتم من خلاله الاعتراف من طرف سلطة، أو هيئة قضائية معينة بحق طرف معين. وهي أيضاً تعني وظيفة سيادية للدولة وتجسد المؤسسة التي تمارس السلطة القضائية، فنسميها مؤسسة العدالة»<sup>17</sup>.

عموماً، بداية من التقسيم الأرسطي يتم تقسيم العدالة إلى مجالين رئيسيين: العدالة التعويضية، والعدالة التوزيعية.

«العدالة التعويضية (Justice commutative) تتمثل في تعويض المظلوم من الظالم، سواء كان ذلك في المعاملات الإرادية الناشئة عن إرادة الطرفين (بيع، شراء...) أو في معاملات أخرى (كالسرقة والاعتداء...) فهذا النوع من العدالة يقوم إذاً على قاعدة المساواة الرياضية، باعتبار أن التعويض يكون عادلاً إذا وجدت المساواة حقيقية بين طرفي التعويض وكانت لهما نفس القيمة. أما العدالة التوزيعية (Justice Distributive) فهي الصادرة عن السلطة والمتمثلة في توزيع الخيرات والأموال والكرامات حسب الاستحقاق، باعتبار أنه ليس من باب العدل توزيع نفس المقادير على أشخاص غير متساوين. وهنا يجدر التذكير بالتمييز الذي أقامه أفلاطون بين المساواة الحسابية التي تنظر للناس على أنهم متساوون كأسنان المشط والمساواة الهندسية التي تقتضي معاملة الأفراد بحسب حاجياتهم وحسب استحقاقهم»<sup>18</sup>.

إن تعدد أبعاد مصطلح العدالة يقود من جهة إلى معضلة تحديد مفهوم جامع مانع عن المفهوم، ومن جهة أخرى يمثل دلالة جلية على رحابة مصطلح «العدالة» وخصوبته، من حيث إنه يحمل امتدادات أفقية وعمودية. فعلى المستوى العمودي نجد تاريخية المفهوم ومختلف التطورات التي طرأت عليه عبر الزمن، من حيث إنه مفهوم يختلف من ثقافة إلى أخرى ومن حقبة تاريخية لأخرى. وعلى المستوى الأفقي فإن للعدالة إحالات متعددة، فهي فضيلة ومعيار، وتمثل أيضاً قيمة أخلاقية عليا. في حين أنها على المستوى المحسوس تمثل مؤسسات سياسية واجتماعية لتطبيق القوانين ونقل العدالة من مجال التصور إلى مجال التطبيق. هذا ما يعني أن اختلاف تعريفات العدالة

وتنوعها لا يترك المجال لعدمية مفاهيمية، فالعدالة بما هي قيمة جوهرية في كل منظومة أخلاقية، تمثل دعامة أساسية لكل منظومة قيم أو فكر فلسفي أو أيديولوجي. فهي بما هي إنصاف وإحقاق للحق ونفي للظلم وتصحيح للخطأ، تمثل دعامة أساسية في صوغ مشروعية أي فكر فلسفي أو سياسي، بل إن العدالة تتمثل كسنام الفلسفة السياسية.

## ثانيًا: مصادر التلقي والتصور

فهم الأبعاد الحقيقة لأي شيء أو أي مفهوم يستلزم معرفة مراجعه ومصادره، فالمرجعية مهمة جدًا في معرفة طبيعة الشيء أو المفهوم أو الفكرة، كما أنها تمثل أول مدخل لتاريخية المفهوم ذاته. ومفهوم العدالة هذا بوصفه مفهومًا متعدد الإحالات والانتماءات، يتطلب فهمًا مُعمَّقًا لمرجعية صوغه وتصوره وتمثله. وفي هذا السياق يمكن الحديث عن ثلاثة مرجعيات أساسية لتصوير مفهوم العدالة: المرجعية الطبيعية، والمرجعية الدينية، والمرجعية الإنسانية.

### 1- المرجعية الطبيعية

إن الحديث عن المرجعة الطبيعية لتصوير مفهوم العدالة، يعني القول بأنها تستمد مشروعيتها من مرجعية الطبيعة ونواميسها، وهو الطرح الذي يقود مباشرة إلى نظرية «الحق الطبيعي»، التي تعني مجموعة المبادئ والقيم التي تستمد تسويغها ومشروعيتها انطلاقًا من تجانسها مع الطبيعة الأم وقوانينها، حيث محددات الطبيعة البشرية هي ما تحدد الحقوق الأساسية للإنسان. بمعنى أنها تقترض بأن أصل القيم ومرجعيتها تعود لطبيعة فطرية في الإنسان، ومنه القول بأن نواميس ومحددات الطبيعة بعامة والطبيعة البشرية بخاصة هي مصدر التلقي الرئيسي ومرجعية القيم وعلى رأسها العدالة.

إن إرجاع أصل العدالة إلى مصدره الطبيعي يعود إلى الجذور الأولى للفلسفة، لا بل إن الأمر يسبق ذلك إذ توجد إحالات للعدالة الطبيعية والحق الطبيعي في تشريعات الحضارات الشرقية القديمة ونواميسها، وفي الأديان المتقدمة مثل اليهودية.

في الفلسفة اليونانية يوجد ارتباط راسخ منذ القدم لمفهوم العدالة بالقانون الطبيعي، حيث إنه «لا يكاد يكون هنالك لا في الفلسفة اليونانية بوجه خاص ولا في الفكر اليوناني بصفة عامة مفهوم أهم ولا أخص في دلالاته على العدالة إلا مفهوم «الطبيعة»، وبالنسبة إلينا فقد صار هذا المفهوم شائعاً يستخدم في كل وقت، ولكننا إذا نظرنا للأمر نظرة تاريخية تعين علينا أن نقول إنه لم يتخذ معانيه الدقيقة المتخصصة إلا مع اليونان»<sup>19</sup>. فقد تناولت الفلسفة الما قبل السقراطية وأفلاطون ومن بعده أرسطو إشكالية مصدر العدالة بتفصيل دقيق، وهذا ما يمكن ملاحظته في وجود تعدد الإحالات عن الأصل الطبيعي للعدالة في هذه التنظيرات عن «العدالة».

رأى أفلاطون أن العدالة فضيلة فطرية موجودة في نفس الإنسان يتم التوصل إليها عبر عملية التذكر بواسطة ممارسة التفلسف. وتجد العدالة الطبيعية تسويغها عند أفلاطون انطلاقاً من نقده للسفسطائيين، «فهؤلاء قالوا بأن العدالة ترادف القانون. حيث عارضوا بين النظام الطبيعي (Physis) ونظام القوانين (Nomos). فعرفوا العدالة على أنها ابتداء بشري، أي أنها مستقلة عن كل معيار خارج الذات الإنسانية، سواء كان هذا المعيار طبيعياً أو إلهياً. فالعدالة هي ما يراها الإنسان على أنها كذلك»<sup>20</sup>. بالنسبة إلى أفلاطون فقد كانت فكرته عن العدالة معارضة ومناقضة لتصور السفسطائيين - على الرغم من وجود أفكار سفسطائية تقول بالعدالة الطبيعية<sup>21</sup>. «فقد ولدت فكرة العدالة الطبيعية انطلاقاً من ضرورة إيجاد معيار كلي للحكم على الفعل بأنه عادل أو غير عادل، بحيث يكون هذا المعيار سابقاً ومتعالياً على القوانين البشرية المتغيرة. ولقد اعترفت الفلسفة القديمة من أفلاطون حتى الرواقيين بوجود هذا المعيار الكوني، في شكل العدالة الطبيعية، «وهو ما يعني ضرورة احترام هذا النظام بإعطاء كل مكانته وحاجته بحسب ما تقرره نوااميس العدالة الطبيعية»<sup>22</sup>. أما أرسطو فقد نوه بفطرية أفكار العدالة، إذ إن «الطبيعة مثلاً نرغب أن نؤكد لا تخلق شيئاً دون غرض، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي منح موهبة الكلام، والغاية منه هي التعبير عن المكسب والخسارة وبهذا يتم التعبير أيضاً عن الإحساس بالعدالة والظلم. لأن من الخصائص الفريدة التي تميز بها الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى هي قدرته وحده على إدراك الخير من الشر، والعدالة من الظلم، وما إلى ذلك»<sup>23</sup>.

مع الرواقيين ستظهر أول نظرية مؤسسة عن العدالة الطبيعية، حيث يرى «أهل المظالم» في الطبيعة مرجعاً وغاية للإنسان. فانسلاخ الإنسان عن طبيعته الفطرية يحيله إلى استلاب

وجودي، لذا فإن العيش بسعادة يعني العيش في وفاق مع نواميس الطبيعة. فالعدالة بوصفها فضيلة من الفضائل عند الرواقيين يكون تحقيقها وفق المبدأ الغائي المتمثل بالعيش وفقاً لنواميس الطبيعة، حيث «إن الفضيلة عند الرواقيين هي الأمر الحاسم في تحقيق السعادة، وهي تقوم على الفهم الخلفي لطبيعة الأشياء، ومنها تنشأ الفضائل الأخرى مثل العدالة والشجاعة...»<sup>24</sup>. بمعنى أن الرواقيين أرجعوا معيار العدالة بكلية إلى مرجعية الطبيعة، فكانوا بذلك المدرسة الأكثر وضوحاً وصراحة في القول بالمصدر الطبيعي للعدالة. واستمر التقليد الرواقي حول الأصل الطبيعي والكوني للعدالة طوال المرحلة الهلنستية والفكر الروماني، ويعود ذلك «لأن العقل الرواقي أو الطبيعة صار بنوع ما سلطوياً «مونارشياً»: فقد كان منطلقه عند أرسطو الوقائع السيكلوجية أو الاجتماعية الفعلية، من أهواء وعادات وقوانين، ولم يكن يرمي إلى أكثر من تلطيف حدتها وتنظيمها كما لو كان من أعلى. أما الآن فقد احتل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعا منه، واتخذت الفضيلة من العقل وحده مقراً»<sup>25</sup>.

من هنا تظهر أهمية المدرسة الرواقية إذ إن ظهورها «كان الحدث الأهم في تاريخ تطور مفهوم الحق الطبيعي والأصل الطبيعي للعدالة، حيث إن الفكر الرواقي مهّد لظهور (الحق الطبيعي) بمفهومه الديني المسيحي، وكذلك مارس تأثيراً بالغاً على المدارس القانونية الرومانية. فهو القائل بأنه لا توجد إلا حياة واحدة ونظام واحد (cosmos)، إذن فلا يوجد إلا نظام واحد، وكل الرجال هم مواطنون»<sup>26</sup>.

مع انتشار الفتوحات الحضارية وظهور الإمبراطوريات، كانت الفلسفة الرواقية فلسفة تلك المرحلة التاريخية بحق، فتبنتها رسمياً الإمبراطورية الرومانية. كما هيمنت الرواقية بفلسفتها على المجال الفكري، فانخرط فيها عديد رجال السياسة والفكر الرومان وأبرزهم القيصر ماركوس أوريليوس (Marc Aurèle) الذي كان فيلسوفاً رواقياً، والمنظر السياسي شيشرون (cicéron) أحد أهم المنظرين السياسيين الرومان الذي اصطبغ فكره بصبغة رواقية صريحة، فهو الذي يرى «بأن الغاية أن نحيا وأن نختار بتبصر وبملاء إرادتنا الأشياء الموافقة للطبيعة الكلية»<sup>27</sup>. ومعه تتجسد مطلقة عدالة الطبيعة حيث إنه «لا شيء يستحق الاهتمام أكثر من أن نفهم بوضوح أننا ولدنا من أجل أن نحظى بالعدالة ولا تتأسس العدالة عن طريق الفكر والآراء بل تقررها الطبيعة»<sup>28</sup>.

مع هيمنة التفسيرات الدينية في العصر الوسيط، سيتم دمج أفكار الحق الطبيعي مع «الحق الإلهي» لتشكل بوتقة واحدة تحت مسمى «القدر» أو المصير. ستبرز في هذا السياق أسماء من قبيل توما الأكويني (Thomas d'Aquin)، الذي سيتم معه إعادة طرح سؤال المرجعية انطلاقاً من إعادة قراءة أعمال أرسطو والتراث اللاهوتي المسيحي. سيعمد الأكويني إلى فصل مفهومي الحق الإلهي والحق الطبيعي، انطلاقاً من تمييزه بين أربعة أنماط قانونية: القانون السرمدى والقانون الطبيعى والقانون المقدس والقانون الإنسانى. فالقانون السرمدى هو القانون الكلى للكون، وهو فكرة مستمدة من الفلسفة الأرسطية، حيث يأخذ توما الأكويني «من أرسطو فكرة النظام الطبيعى الذى يعبر بطريقة غير مباشرة عن إرادة و تدبير الإله»<sup>29</sup>. وهاته الفكرة نفسها يترجمها الأكويني في مصطلح «القانون السرمدى»، وهو ما يعنى الطابع العقلانى لتجلي الإرادة الإلهية في نواميس الكون، التى تقترض ضرورة خضوع الكائنات العاقلة «البشر» لهاته النواميس. «ومشاركة الكائنات العاقلة في هذا القانون السرمدى هو ما يسمى القانون الطبيعى»<sup>30</sup>.

يفترض الأكويني ضرورة إطاعة القوانين بمختلف أشكالها، لكن مع مشروطة العدالة، فإذا انتفى شرط العدالة فقدت القوانين مشروعيتها. حيث إن الغاية هي ربط القانون بالعدالة، والدعوة للالتزام بمرجعية القانون الطبيعى-الإلهي، كمرجعية العدالة.

تحول مهم ستشاهده نظرية «الحق الطبيعى» والعدالة الطبيعة انطلاقاً من عصر النهضة في أوروبا، حيث ستبرز على الساحة مدرسة سالامانكا (École de Salamanque) كأحد أهم المراكز الفكرية التى تتبنى مقاربة الحق الطبيعى. فمع مدرسة سالامانكا ستحدث شبه قطيعة مع مفهوم الحقوق اللاهوتى القروسطى، حيث ستتحول المرجعية الطبيعية إلى مركز الاهتمام بدلاً من المرجعية الإلهية القروسطية. سيتم نقد الممارسات الاستعمارية تجاه سكان العالم الجديد (قارة أمريكا) المكتشف حديثاً، انطلاقاً من مرجعية الحق الطبيعى والكونى للإنسان بوصفه إنساناً. ستبرز على الساحة مفاهيم جديدة على مستوى التنظير للعدالة من قبيل «الحق الطبيعى» و«الحرب العادلة» وغيرها. سيبرز أيضاً عدة منظرين للحق الطبيعى أبرزهم فرانسيسكو دي فيتوريا (Francisco de Vitoria) وفرانسيسكو سواريز (Francisco Suárez)، إذ يعتبر الأول مرجعاً رئيسياً في تطور مفهوم القانون الدولى على ما نعرفه عليه اليوم.

«استهلت العقود الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت، ذلك الارتباط الذي ميّز تاريخها المبكر خلال العصر القروسطي. وكان هذا التحرير الذي حدث في القرن السابع عشر في حيز الإمكان بفعل تراجع تدريجي حل بالجدل الديني وإضفاء زمني تدريجي للمشكلات التي تعين على النظرية السياسية أن تعالجها. وزاد منه أيضاً إضفاء الطابع العلماني على الاهتمامات الفكرية الذي كان ملازمًا لعودة العلماء إلى العصر القديم وانتشار الإعجاب باليونان وروما، ذلك الإعجاب الذي كان ظاهرًا لدى علماء إيطاليا أمثال مكيافيلي . كل ذلك أوجد قدرًا من المذهب الطبيعي والمذهب العقلي لم تستطع أن تنتجه دراسة أرسطو في القرن الرابع عشر»<sup>31</sup>.

ستظهر الطبيعة الصريحة والتمايزة لنظرية الحق الطبيعي عند مفكرين ومنظرين قانونيين وسياسيين من أمثال هوغو غروتوس (Hugo Grotius) وجان بودان (Jean Bodin). فعند الأول يُعدُّ الحق الطبيعي المرجع الوحيد للعدالة والقانون، وهو ذو طبيعة عقلانية واضحة، كما أنه ثابت بحيث لا يمكن أن يتغير، فبالنسبة إليه «الحق الطبيعي الذي يستخلص من الطبيعة الاجتماعية للبشر ومن العقلانية الصحيحة يعتبر ثابتًا ومعيارًا غير متغير»<sup>32</sup>. أما في ما يتعلق بجان بودان فالحق الطبيعي يُعدُّ المرجعية الأولى لمشروعية السلطة، استنادًا إلى أنه يقود إلى الإقرار بمطلقية سلطة الحاكم من جانب، وإلى الإقرار بالحقوق الفردية للأفراد في الحياة وفي الملكية والحرية الشخصية من جانب آخر، والتي يجب حتى على الحاكم ذي السلطة المطلقة احترامها، بوصفها تجسيدًا للعدالة المستمدة من مرجعية الحق الطبيعي.

مع باروخ سبينوزا سيتم الاعتماد على الطبيعة كمرجع أساسي لتفسير الوجود. حيث سيعمد الفيلسوف الهولندي الأصل إلى نفي مبدأ المفارقة، لكي يضع بدلًا منه صيغة محايدة مركزها الطبيعة. ومذّاك كانت وحدة الوجود عند سبينوزا هي نفسها الطبيعة. لكن يختلف سبينوزا عن المنظرين القانونيين والسياسيين أمثال جان بودان وهوغو غروتوس وحتى توماس هوبز ، إذ يعتقد أن الحق الطبيعي لا يقود إلى الإقرار بسلطة مطلقة، بل يقود إلى الإقرار بسلطة الفرد على ذاته. وهو ما يعني الاتجاه للإقرار بنوع من الحتمية الطبيعية، تتحكم فيها نوااميس الطبيعة بمصير كل فرد على حدة. ولا يمكن لهذا الفرد بحال الخروج من حتمية منطق هاته النوااميس. «فبالنسبة لسبينوزا لا يوجد من حدود للقانون الطبيعي إلا اقتدار الفرد ذاته»<sup>33</sup>. أي أن الحرية لا تتجسد إلا داخل الحتمية الطبيعية.

سيتم تأكيد أهمية الحق الطبيعي مع رواد نظرية العقد الاجتماعي بداية من هوبز. حيث سيتم تقسيم تاريخ البشرية إلى مرحلتين: المرحلة الطبيعية وتحكمها النواميس الطبيعية، ثم المرحلة المدنية وهي نتيجة اتفاق البشر على صيغة تحدد نمط العيش المشترك في فضاء المدينة. سيتم ملاحظة الاختلاف في تأويل هذا التحول وغاياته ومآلاته من فيلسوف لآخر. حيث سينتهي هوبز إلى الإقرار بضرورة وجود سلطة مطلقة تستند إلى مرجعية الحق الطبيعي لكنها في المقابل تعمل على تجاوز حالة الفوضى والحرب الدائمة كما هي الحال في المرحلة الطبيعية. أما جون لوك فسيعمد انطلاقاً من تصوره للحق الطبيعي على تأكيد مشروعية الملكية الفردية وضرورة الإقرار بالحريات الأساسية للأفراد كحقوق مطلقة لا يمكن المساس بها. أما روسو ففي بعد أكثر تحرري وأكثر ارتباطاً بالطبيعة، ينادي بالعودة للطبيعة، باعتبار المدينة والحضارة هي أساس التفاوت والشرور. فالعدالة عنده مرتبطة أشد الارتباط بمرجعية محدداتها الطبيعية.

سيستمر تطور نظريات الحق الطبيعي مع مرور الزمن، حيث سيكون عصر الأنوار عصر الحق الطبيعي بامتياز، فقد انفصل فيه الحق الطبيعي عن المفهوم اللاهوتي جذرياً، ليتم علمنته حصراً في المجال الناسوتي. وسيكون لهذا الأمر أثر بالغ في صوغ القانون الدولي المعاصر ومبادئ حقوق الإنسان على ما نعرفها عليه اليوم.

يشهد الفكر الراهن أيضاً عودة الاهتمام بالمرجعية الطبيعية للعدالة، وهو ما تجسده عدة نظريات فلسفية وقانونية وسياسية، لفلاسفة ومفكرين بارزين، أمثال الأمريكي ليو شتراوس (Leo Strauss) الداعي للعودة إلى روح الحداثة ومبادئ الحق الطبيعي التي من المفترض - بحسبه - أن تعيد الاستقرار لمفهوم العدالة عالمياً. كذلك يظهر رونالد دووركين (Ronald Dworkin) كأحد أهم من يعيد طرح فرضية الحق الطبيعي في الفلسفة السياسية الراهنة.

إن فرضية المصدر الطبيعي للعدالة ونظرية الحق الطبيعي تقود إلى طابع الكونية، فعلى عكس العدالة الوضعية أو حتى التعاليم الدينية النخبوية والفئوية (مثل اليهودية)، تميزت المرجعية الطبيعية للعدالة منذ القدم بكونيتها، ولو أنها استعملت لتبرير حالات التفاوت الطبيعي. فالعدالة باعتبار أصلها الطبيعي تشمل جميع البشر، لا بل جميع الموجودات في هذا العالم، وهذا الطابع الشمولي والكوني هو ما يجعل من العدالة أول فضيلة في نظرية الحق الطبيعي. وبهذا نُعدُّ «العدالة الطبيعية» أحد أهم أسس تصورات العدالة الكونية.



يلاحظ أن مفهوم الحق الطبيعي كثيرًا ما يختلط مع مفهوم الحق الإلهي خصوصًا في الفلسفة الكلاسيكية. «في البداية تم إدراك الحق الطبيعي كحق إلهي، العدالة مبدأ متعال، والحق يتم سنُّه من طرف الآلهة»<sup>34</sup>. ومن أفلاطون إلى توما الأكويني أصبح يصعب الفصل التام بين ما هو طبيعي وما هو إلهي في مفهوم العدالة، بل إنه غالبًا ما يتم البرهنة عن أحدهما بالآخر، على ما يظهر عند الأكويني على سبيل المثال. لكن عصر النهضة الأوروبية وفلسفة الأنوار سيكون منعطفًا حاسمًا في تصور العدالة والحق الطبيعي، وهو ما يسميه ماكس فايبر عملية «نزع التفسير السحري عن العالم». حيث إن التداخل الذي يصعب تلافيه في الفكر الكلاسيكي، يتم تجاوزه إما عبر الفصل بين المجال الإلهي والطبيعي أو عبر الفصل بين الطبيعي والإنساني، على ما نجده في نظريات العقد الاجتماعي، أو عبر مبدأ المحايثة الذي يمثل تصورًا جذريًا يرى في الطبيعة المرجعية الوحيدة على ما تمثله فلسفة سبينوزا. في هذا السياق رأى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه بأن الميتافيزيقا القديمة الممتدة من الأديان القديمة إلى الفلسفة الحديثة أنتجت مفاهيم مغلوبة عن الطبيعة، وهي نفسها المسؤولة عن تزييف سلم القيم. فالعدالة بالمعنى النيتشوي هي السير وفق نواميس الطبيعة والحياة التي تناقض مبدأ المساواة، وتسير وفق مبدأ «إرادة القوة».

مثل منعطف التحول في فهم الحق الطبيعي من البعد اللاهوتي إلى البعد العلماني، أساسًا مهمًا لظهور ارتباط العدالة مع مبدأ العقلانية الحديثة، فالعقل على ما أشار إليه ديكرت هو ملكة إنسانية طبيعية وهو «أعدل قسمة بين الناس». فالعدالة انطلاقًا من هذا المبدأ هي ما توافق نواميس الطبيعة التي يحددها العقل. وقد تواصل هذا الارتباط مع رواد العقل الاجتماعي وصولًا إلى إمنويل كانط، الذي عدَّ العدالة تجليًا لقوانين عقلانية مطلقة.

من هنا يظهر أن المصدر الطبيعي للعدالة يرتبط بتطور مفهوم الحق الطبيعي<sup>35</sup>، حيث تتحدد تاريخيتهما في خط متواز. كذلك يتميز المنظور الطبيعي للعدالة بطابعين أولهما هو الكونية وثانيهما العقلانية، من دون نسيان البعد المتعالي على ما يظهر في الفلسفة الكلاسيكية. ومن أهم مكتسبات تطور نظرية الحق الطبيعي هو أنه أصبح من الممكن التفريق بين ما هو عادل كأصل طبيعي ثابت وبين ما هو مشروع كصوغ للقانون البشري المتغير.

## 2- المرجعية الدينية

إن الطبيعة المتغيرة لأحكام البشر وأهوائهم، إضافة إلى عامل الصراع والصدام الذي يحكم علاقة الأنا والآخر على مدى التاريخ البشري، مثلت كلها عوامل أسهمت في عدم ثقة الإنسان في الأحكام الصادرة من الإنسان. حتى إن الإنسان الواحد في أحيان كثيرة قد لا يعطي ثقة مطلقة لأحكامه وأفكاره.

بالنسبة إلى العدالة، التي تُعدُّ فضيلة ومعياريًا للحكم على ما هو حق وما هو باطل نظريًا، وكمارسة واقعية يفترض بها أن تكون مسؤولة عن إصدار أحكام مصيرية في حياة البشر، قاد هذا الأمر الإنسان إلى البحث عن مبادئ مطلقة، لا تغيرها السيرورة الزمنية، يستطيع أن يركن إليها مطمئنًا كمرجعية ما يفترض أن يكون عادلاً. فظهرت فكرتان، أولاهما هي المرجعية الطبيعية، حيث يعود الأمر للطبيعة وسننها. وثانيتهما، وهي الأكثر حضورًا في تاريخ البشرية، ما يعرف بالعدالة الإلهية المرتبطة بالسرديات الدينية، التي ترجع العدالة إلى مصدرها الإلهي، وقوانينها هي عينها النواميس التي يفترض أن يكون سنّها وارتضاها خالق الكون. فالعدالة الإلهية مثل مصدرها، مفهوم مقدس ذو طابع مطلق ومفارق ومتعال، إنها بهذا -وخلافًا للعدالة الطبيعية- تشمل مجالين: الغيب والمعلوم؛ الواقع والمثال؛ الإله والإنسان.

تأخذ فكرة العدالة ذات المرجعية الإلهية مشروعاتها من فكرة وجود الإله ذاته. فتُمثل العدالة الإلهية في حياة البشر يعني تمثيل الإله ذاته. فالإله بوصفه الخالق، من المفترض أن يخلق الكون في نظام وتناسق، وأهم نواميس أسس هذا النظام هي العدالة. بالتالي فحتى يعيش الإنسان حياة فاضلة، ويسير المجتمع وفق نظام صائب، يجب السير وفق ما تقره السنن الإلهية، عن ماهية العدالة.

إن المصدر الإلهي للعدالة، كما يظهر في مفاهيم العدالة الإلهية والعدل الإلهي، يمثل نموذجًا من القيم الثابتة التي تتجاوز قوانين التاريخية. ف«عند قراءتنا لمتون الأساطير القديمة نجد أن إشكالية العدل ارتبطت بالسماء ومجتمع الآلهة. فالعدالة مفهوم متعال عن الإنسان، بل هي مفهوم يندرج ضمن مقولات الحكمة التي اختصت بها الآلهة لكونها الوحيدة التي تستطيع تمثيل صور العدل بين البشر. فالإنسان في جل الأساطير كان يعتقد أن العدالة تتحقق فقط على مستوى السماء الحبلى بالآلهة المتصارعة حول مصير البشر. وأن البشر محكوم عليهم أن يحتكموا إلى البشر لكن دون حضور للعدالة أو روحها في صورة مكتملة، فالآلهة هي الوحيدة المؤهلة لإحقاق العدل وفق سننها الكونية أولاً، ثم وفق غضبها ورضاها، ومن ثم فإن مطلب العدالة ارتبط عند الشعوب القديمة

بالسما لا بالأرض... فالإنسان لم يكن يعتقد أن الإنسان بإمكانه تحقيق العدالة، بل أكبر ما يمكن أن يفعله الإنسان هو تحقيق الاقتضاء بين الناس. وأغلب ما يكون الاقتضاء مخالفًا لروح العدالة، إما لأسباب ذاتية أو موضوعية. لذا فالإنسان الذي لم ينصفه القضاء الإنساني تنصفه حتمًا العدالة السماوية. لذا ينخرط الإنسان في الترانيم والقرايين من أجل إحلال العدالة»<sup>36</sup>.

إن بحث الإنسان عن مطلق وصواب لا يتخلله لبس، جعله ينفر من معايير الإنسان النسبية، ويتجه نحو المتعالي والمطلق المقدس. فالعدالة بكونها أسمى القيم والفضائل في بعدها المقدس، ترتبط بمصدرها الإلهي، مركز الوجود والكون. كما أن ربط العدالة بالإله من شأنه أن يكسبها مقبولة وتسويغًا جمعيين كبيرين، بوصفها تجليًا للإرادة الإلهية المباشرة وحكمته وحسن تدبيره.

في المجتمعات البدائية يظهر ارتباط وثيق بين العدالة والدين في أشكاله الطوطمية. ويظهر الأمر كذلك في الحضارات القديمة، حيث يشرعن للعدالة انطلاقًا من تصورهما كأوامر إلهية. «لذا أصبح الملوك حتى في حالة وضع مدونة قانونية يربطونها بالآلهة وأنفسهم، فالملك حمورابي رُسم على جدران المعبد جالس أمام عرش إله الشمس (شماس) وهو يتلقى التعاليم القانونية، إنه يريد أن يفهم الرعية أنها تعاليم متعالية عن الإنسان بالمباركة، وبالتالي فالطاعة لها واجبة وجوبًا مطلقًا... إن العدالة ترتبط بمفهوم المتعالي الذي يجد هيئته في فرض القانون كما يقول حمورابي: إن الآلهة نادتنني لأمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء، وأن أنشر النور في الأرض وأعي مصالح الخلق»<sup>37</sup>. ويلاحظ هذا الأمر واردًا في الشرائع الهندية القديمة والصينية والمصرية وغيرها من الحضارات التي بنيت على ضفاف الأنهار الخصيبة، فارتبطت على سبيل المثال مشروعية الفرعون بالعدالة الإلهية، التي يعدّ هو جزءًا منها. هذا ما يحيل بالعموم إلى نتيجة الارتباط الوثيق للعدالة بالمصدر الإلهي في شرائع الشعوب القديمة.

تظهر مشروعية العدالة الإلهية في ممارساتها المباشرة في شكل نظام الحكم الثيوقراطي (نظام الحكم الديني). فالثيوقراطية وجدت تقريبًا «في كل مكان. فكل إنسان، أميرًا كان أم عاميًا يجب أن يخضع لقوانين الطبيعة الخالدة التي سنّها الإله... بالنسبة إلى الإنكا فقد كانوا يرون أنهم ينحدرون من نسل الشمس، وأقاموا على هذا نظامًا ثيوقراطيًا باسم مشروعية الشمس. أما البراهما في الهند فقد تبنوا لفترات طويلة نظامًا ثيوقراطيًا. وفي مصر حكم الفرعون بمباركة الآلهة

وباعتباره قبساً منهم، حيث ينتمي لمملكة الخالدين. في الصين اعتُبر الإمبراطور وسيطاً بين السماء، الإنسان والأرض»<sup>38</sup>.

هذا ما يعني أن مشروعية الحكم عند الشعوب القديمة كانت قائمة في جزء كبير منها على المرجعية الإلهية. وهو ما يعني أن مشروعية العدالة عند الشعوب القديمة تعود في أغلبيتها العظمى إلى المصدر الإلهي.

مع الديانات التوحيدية، التي تُعدّ المنعطف الأهم في تاريخ الفكر الديني، تم نقل المفاهيم الدينية من المجال التجسيمي إلى مجال المجردات، وحدث أمر مشابه بالنسبة إلى «العدالة».

فإذا كان مفهوم الديانات التوحيدية مجاًلاً واسعاً يمكنه أن يشمل مختلف الديانات التي تنتمي إلى مجال الحضارات القديمة، مثل الزرادشتية، فإن الحديث عن منعطف العدالة في الديانات التوحيدية يعود إلى ما يعرف بالديانات السماوية الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلامية).

إذا كانت الزرادشتية تمثل ديانة توحيدية مبهمة، لأن أغلب تراثها قد اندثر، فإن الأمر أوضح في الديانات السماوية الثلاث، حيث «يختلف مفهوم العدالة عن ما جاء في الديانات الوثنية القديمة، فالعدالة السماوية في هاته الديانات ترتبط بمبدأ الإيمان والتقوى، فالعدالة من حيث القيمة هي تقوى الله أو الرب»<sup>39</sup>. ومن هذا فـ«معرفة الله بعنوان أنه الأمر بالعدل أو القائم بالعدل أمر أساسي أقامت عليه الأديان السماوية رابطة البشر مع الله»<sup>40</sup>، حيث أصبح العدل والعدالة من صفات الذات الإلهية ذاتها. بالتالي أصبحت ممارسة العدالة مرتبطة بممارسة الدين نفسه، وهو ما يعني أن تجسد العدالة يقود إلى تحقيق الخلاص الدنيوي والآخروي في آن.

حتى لو كانت هنالك اختلافات في الشكل أو المضمون بين أفكار العدالة في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أنها تشترك جميعاً في أنها تنطلق من مشروعية المصدر الإلهي للعدالة. «حيث إن انبثاق العدل من «الله» والربط بينه وبين الحق يعطي العدل قداسة وأصالة تحول دون إغفاله وإهماله وتسخير»<sup>41</sup>.

تحضر فكرة العدل الإلهي أيضاً في الأفكار الفلسفية، فأفلاطون يرى أن شرط تحقيق العدالة هو الإيمان بمصدرها الإلهي، حيث يشير في ختام كتاب الجمهورية على لسان سقراط إلى أنه «لو أمنت معي بأن النفس خالدة قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شيء، لاستطعنا أن نلتزم

دائماً الطريق العلوي ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء»<sup>42</sup>. مروراً بالقدّيس أوغسطين إلهيوني (Augustin d'Hippone) الذي يرى أنه لا عدالة إلا تلك التي تتجسد في «مدينة الله». واستمر ربط العدالة بمصادرهما الإلهية المقدسة حتى في بعض تيارات الفلسفة الحديثة، مثلما يظهر عند فلاسفة ومفكرين علمانيين أمثال توماس هوبز وجون بودان، اللذين نوّها بأهمية مصدر العدالة الإلهي في تشريع العدالة ومقبوليتها مجتمعياً. وقد بلغت مقاربة العدالة الإلهية قمة مجدها في نظرية «الحق الإلهي» (Droit divin).

نقطة مهمة يمكن ملاحظتها، هي تداخل مجال مفهوم المرجعية الإلهية للعدالة مع المرجعية الطبيعية لها، وذلك من منطلق اختلاف المنظور التفسيري لعلاقة الذات الإلهية بالطبيعة. فبالرغم من التشابه في الاستناد إلى رؤية مطلقيه، فإن العلاقة تحمل عدة أوجه اختلاف. إذ إن هناك من يجعل من الطبيعة تجل للإرادة الإلهية، أي يجعل من العدالة الإلهية أسبق من العدالة الطبيعية. ورؤية أخرى تترادف بين السنن الإلهية وبين السنن الطبيعية، حيث إن مرجعية العدالة هي نفسها في الحالتين. ويوجد طرح آخر يحيل على القول بأحد المصادر حصراً، الأول يقول بالمرجعية الحصرية الإلهية، أي تصور ديني خالص. في حين يستند الطرح الثاني إلى الطبيعة حصراً، أي تصور طبيعي خالص.

يصعب عموماً تحديد نقطة انطلاق نظرية العدالة الإلهية وتحديد أهم منعطفاتها، لكن ما يمكن تأكيده هو أن المرجعية الإلهية للعدالة فكرة منتشرة بين أغلب الثقافات وفي مختلف الأزمنة. فكل دين في النهاية يهدف إلى تحقيق العدالة والخلص. وربط العدالة بالذات الإلهية، كان دوماً أحد أهم مصادر تشريع العدالة وتسويغها.

### 3- المرجعية الإنسانية

إن بحث الإنسان عن العدالة قاده إلى تمثيلها على أنها إما أوامر ربانية أو أنها تجسيد لنواميس فطرية طبيعية. لكنه لم يكتف بهاته التفسيرات حول أصل العدالة، بل راح يبحث عنها في واقعه الملموس، أي في أصلها الإنساني، إذ لم يكتف بتلقي مفهوم العدالة من مرجعيات خارجية أو متعالية، بل ذهب يبحث عنها في ذات نفسه. فالعدالة بوصفها مبدأً قيمياً، هي قبل كلّ شيء مرتبطة بالإنسان ذاته، من حيث إنها تتعلق بالإنسان، مجتمعه، محيطه، أفكاره وتصوراته. وعلى عكس

التصورات التي تحيل العدالة على مصدرها الإلهي أو الطبيعي، فإن فرضية الأصل الإنساني للعدالة تقود إلى فرضية أن العدالة هي نتاج الاجتهاد الإنساني، سواء كان الأمر عبر عملية الاتفاق أو عبر الابتداع والاختراع، فإن فرضية الأصل الإنساني للعدالة تقول بمحورية الإنسان ذاته في إنتاج مفهوم العدالة.

ارتبط رد العدالة لأصلها الإنساني بالفلسفة الحديثة وما رافقها من أنسنة المفاهيم، وهو ما سينتج لاحقاً ما يعرف بالعدالة الوضعية. لكن ربط العدالة بالمصدر الإنساني موجود منذ العصور القديمة، وبالأخص مع السفسطائيين الذين قالوا بأن الإنسان هو مقياس كل شيء، حيث تم ربط العدالة بالقانون، باعتبار التشريعات الإنسانية هي ما يفترض بها التعبير عن العدالة. «فالشرائع ابتكار بشري، وإلى حد ما اصطناعي واعتباطي، والدليل العملي على ذلك أن مشترعي العصر، سواء في أثينا أو في المستوطنات، يتولون بأنفسهم في كل لحظة وأن وضع القوانين. فبروتاغوراس (Protagoras) هو الذي سنّ لمدينة ثوريوم دستوراً، نظير ما فعله بارمينيدس (Parménide) لمدينة إيليا. يقف القانون إذاً بوصفه من صنع البشر على طرفي نقيض من الطبيعة»<sup>43</sup>. فالتشريع الوضعي عند السفسطائيين يحتل مكانة مهمة في تحديد ماهية العدالة، لأن العدالة مثلها مثل غيرها من القيم، تجد نفسها في تغير وصيرورة بحسب منظور الإنسان.

مع انطلاق أولى لبنات الحداثة الغربية، وبالتحديد بداية من عصر النهضة، ظهر المذهب الإنساني، الذي جعل الإنسان مركز الاهتمام، فكانت أبرز سماته ظهور مقاربة الأنسنة الحديثة، وما تبعها من تصورات حول فصل العدالة عن أصلها اللاهوتي. حيث «أصبح الإنسان ينشد الحق والعدالة في عقل الإنسان لا وحي الإله. لقد أصبحت العدالة مرتبطة بما ينتجه البشر من مفاهيم متغيرة، تتغير بتغير الزمان والمكان ويمكن أن يلاحظ أول حضور لهذا الأمر في المنظومة السياسية لنيكولو مكيافيلي»<sup>44</sup>. فصاحب كتاب الأمير عمل على تبيان أهمية فصل الأخلاق عن السياسة، باعتبار أن لكل منها مجاله الخاص. فالأخلاق معيارها الحق والباطل، في حين أن السياسة معيارها المصلحة، وهذا المنعطف الجوهري هو ما يجعل من مكيافيلي أحد آباء الحداثة السياسية بامتياز.

مع هوبز ستظهر فرضية الطبيعة الإنسانية عن العدالة، فصاحب اللفيثان يفرق بين مجالين: المجال الطبيعي، والمجال المدني. في الأول تحكم النواميس الإلهية المجسدة في الطبيعة، وفي

الثاني تهيمن عقلانية البشر. وللخروج من الحالة الطبيعية التي تعني حالة حرب الكل ضد الكل، سيكون الناس مجبرين على القيام بـ«عقد اجتماعي» يتخلّون بموجبه عن جزء من حقوقهم الطبيعية في مقابل تمتعهم بحق العيش وعدة حقوق مدنية واجتماعية أخرى. من هنا كان مولد «الدولة» بوصفها ابتكارًا بشريًا، نتيجة تَعَقُّل وتَدَبُّر للخروج من الحالة الفوضوية للمرحلة الطبيعية. ويتبع وجود الدولة تسليم السلطة إلى جهة واحدة ذات حكم مطلق غير قابل للمساومة ولا المراجعة، تكون مسؤولة عن صوغ مبادئ العدالة وتجسيدها. بهذا، فالعدالة تكون من الإنسان وإلى الإنسان، كنتاج لاجتهاداته العقلية. وهي أيضًا تعويض عن العدالة الطبيعية، حيث إن المرحلة المدنية التي يجسدها ظهور الدولة تحكمها العدالة الوضعية أو الإنسانية. وهو ما يقود إلى مطابقة القانون مع العدالة، بل يمكن القول إن القانون يتماهى مع العدالة تمامًا.

يذهب دايفيد هيوم على الرغم من تشكيكه الصريح في قدرات العقل على إدراك الحقائق إلى رأي مماثل، إذ يرى أن العدالة مجرد تمثّل للاتفاق والاجتهاد البشري. وهذا ما يوجد أيضًا عند روسو الذي يرى أن العدالة في الحالة المدنية تمثل اتفاقًا جامعًا بين الأعضاء المؤسسين للمجتمع. ولا يخرج فولتير عن هذا الإطار بربطه العدالة بالعقل وقدرته على تحقيق التطور. بينما يرفض سيزاري باكاريا (Cesare Beccaria) أي مرجعية للعدالة غير المرجعية الإنسانية، عائدًا أي مبدأ يضرّ الإنسان مبدأً ظالمًا. ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يفترض أن «العدالة ليست شيئًا حقيقيًا، إنها ببساطة طريقة يفهم من خلالها البشر الأمور»<sup>45</sup>.

في هذا السياق يرى نيتشه أن العدالة ما هي إلا قيم إنسانية تم تقديسها ورفع شأنها عبر الزمن، وأنها تجسيد لإرادة للقوة، وابتكار من ابتكارات تطور البشرية، التي ابتكرت الأخلاق والعدالة من أجل تسيير المجتمعات البشرية وتنظيمها.

أما في المرحلة المعاصرة فيتم ملاحظة تصاعد الإسناد للمرجعية الإنسانية في نظرية الحق الوضعي، ومن أهم رواد هذه المدرسة كارل شميت وهانز كيلسن.

إن النقطة التي أحدثتها الحداثة الغربية، كانت من أهم نتائجها أنسنة المفاهيم وعلى رأسها العدالة. وهكذا فقد عاد الإنسان مع فرضية الأصل البشري للعدالة صانعًا ومبدعًا لقيمه، فأنسنة العدالة «تمثل في الوقت نفسه تأسيسًا لفلسفة جديدة – لرؤية جديدة -تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامش»<sup>46</sup>.

وقد قاد هذا الأمر إلى ظهور فرضيتين رئيسيتين في تلقي أصل العدالة، ألا وهما فرضية الأصل الطبيعي وهي فرضية تحليلنا على نموذج من المحددات المطلقة لما يفترض أن يكون عادلاً، وفرضية الأصل الإنساني، التي تحليل على الفرضية الوضعية، وما تحمله من أبعاد نسبية والاختلاف في المرجعيات الزمانية والمكانية. وكانت للثورة العلمية التي يشهدها هذا العصر دورها البارز في تسويق مشروعية تصور العدالة الإنسانية. فالعدالة أصبحت تسوغ انطلاقاً من أبعادها المحايثة الطبيعية بواسطة التفكير البشري. «فقد أوضح تقدم العلوم الطريق الذي يستطيع الفكر البشري أن يبذل فيه نشاطه بشكل فعال، وهو طريق ملاحظة الأحداث في مجالي الزمان والمكان»<sup>47</sup>. ومثلما كان الإنسان قادراً على إدراك المعارف بواسطة العلم، صار قادراً على صوغ قوانينه وقيمه وعدالته.

هكذا، فإن العدالة الإنسانية ترتبط بمفهوم العدالة الوضعية، التي تعدّ في المرحلة الراهنة من أهم مصادر تصورات العدالة، إذ «ترتبط النظرية الوضعية اليوم بنكران إمكان إيجاد معيار مجرد أو مقياس خارج إطار النظام القانوني تقاس به صحة حكم أو قاعدة ما»<sup>48</sup>. بعبارة أخرى فالعدالة الإنسانية هي عدالة وضعية تقطع مع تصورات الأصل الميتافيزيقي للعدالة.

يمكن أيضاً ملاحظة وجود ارتباط وثيق بين تصور الأصل الإنساني للعدالة وبين تيار العقلانية. فالعقلانيون يقولون بأن العقل هو المرجع والمعيار لتمثل كل ما يجب أن يكون، ومنه ضرورة خضوع العدالة لمعيارية العقل. فالتفاؤل العقلاني وثقته في قدرة الإنسان العاقل على الوصول إلى العدالة وتجسيدها، يعدّ أهم حجج مقارنة العدالة الإنسانية.

بهذا فالعدالة في أصلها الإنساني، تعدّ تأسيساً لأنسنة القيم، وتأكيداً لقدرة الإنسان على معرفة الصواب من الخطأ والحق من الباطل، وقدرته على التصرف في قيمه. فالإنسان بهذا المعنى مسؤول وقادر على ابتكار معايير العدالة ومحدداتها.

### ثالثاً: أوجه العدالة وأنواعها

إن فهم الكل يتطلب معرفة الأجزاء، وهذا هو منهج التعريف المتكامل. هكذا فإن الإحاطة بالتعريف المفاهيمي والمرجعيات يستلزم أيضاً إحاطة بجزئيات الظاهرة أو الفكرة المدروسة، وفي



هذا العنصر سيتم التطرق إلى مختلف أنواع العدالة وأصنافها، حيث سيتم تحديد ذلك انطلاقاً من معايير تصنيفية تضم أربعة تصنيفات أساسية: الطبيعة؛ الموضوع؛ المعيار؛ ونوع الإدراك.

## 1- من حيث الطبيعة

### أ - العدالة كمساواة

القول بالمساواة يعني تصور جميع الذوات البشرية على نحو متماثل ومتساوٍ، حيث إن لكل ذاتٍ المحددات والخصائص نفسها، ومنه تمتعها بالحقوق عينها. هذا الأمر يحيل على تصور نمطي لنوع من «الكرامة الإنسانية»، يقول بأن جميع البشر يجب التعامل معهم أولاً بوصفهم بشراً متساوين يتشاركون الجوهر نفسه ويتمتعون بالحقوق نفسها.

ترتكز مقاربة العدالة كمساواة على مسلمة أن كل البشر متساوون بالطبع ويجب التعامل معهم على هذا الأساس وبهذا المعيار، حتى لو وجدت بعض الفوارق الجسدية والذهنية بينهم، فـ«الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر، حيث إنه قد يوجد في بعض الأحيان رجل يتفوق على سواه، لكن هذا التفوق ليس كبيراً لدرجة أن نقر بوجود لا مساواة طبيعية»<sup>49</sup>.

يبدو تصور العدالة كمساواة المفهوم الأكثر استساغة في تلقي العدالة بالعموم. فالقول بالطبيعة المساواتية للعدالة يعدّ السمة الغالبة في كثير من تعريفات العدالة المعجمية. حتى إنه يلاحظ وجود خلط بين العدالة والمساواة لدى غير المتخصصين في المجال، ولا سيما في المدى الراهن. فتمثّل العدالة المرادف لقيمة المساواة يعدّ أحد أكثر صيغ العدالة جذباً عبر التاريخ الإنساني، لأن القول بالعدالة كمساواة يعني أن يتساوى الجميع على المعيار نفسه، وهو ما يمكن أن يعطي معياراً واحداً جامعاً شاملاً يتوافق حوله الجميع، إذ يشتركون في الإقرار بمنظومة حقوق وواجبات واحدة. أي أن الجميع سيكونون على قدم مساواة، يتمتعون بمعاملة مساواتية ومنظومة حقوق متماثلة. ففي تصور العدالة كمساواة يتم فعلاً تماهي العدالة مع المساواة، لا بل إن المساواة تصبح تصوراً قبلياً يحدد المفهوم البعدي للعدالة، فتتحقق العدالة عندما تتحقق المساواة.

تقوم النظم الديمقراطية والاشتراكية على فكرة المساواة، ومنها فكرة المواطنة المعاصرة في إطار الدولة الحديثة التي تستند إلى قيمة المساواة رفقة الحرية كحجر أساس يحدد المشروعية

السياسية. وحتى في النظم الدينية التوحيدية وعلى الخصوص المسيحية والإسلام، فإن المساواة تبدأ من تساوي البشر بين يدي الخالق، في كونهم أولاً بشرًا من نوع واحد وجوهر واحد، ثم في كونهم سيحاسبون أمام معيار عدالة واحد في الحياة الآخرة. وتظهر المساواة كخاصية دينية في سرديات الديانات التوحيدية بداية من اليهودية، والتي وإن لم تقل بكونية المساواة، إلا أنها قالت بالمساواة في مستوى أضيق، أي داخل إطار الشعب اليهودي ذاته. وهذا ما يطرح إشكالية أخرى داخل تصور العدالة كمساواة ذاتها من حيث كونيتها وخصوصيتها. يمثل التصور المساواتي للعدالة على العموم التصور الأغلب على المخيال الجمعي لتمثل العدالة، من حيث إن تصور العدالة الشكلي يحيل على تصور مساواتي، ف«العدالة الشكلية كمبدأ عمل يجب بمقتضاه أن يتم التعامل مع كائنات نفس الشريحة الأساسية بالشكل نفسه»<sup>50</sup>.

كما تمثل العدالة كمساواة أيضًا المرجعية الرئيسية للعدالة السياسية اليوم، وخصوصًا أنها تمثل حجر الأساس في التصور النظري لمنظومة حقوق الإنسان الكونية المعاصرة. كما أن المساواة تعدّ إحدى أهم قيمتين سياسيتين في النظم الديمقراطية المعاصرة رفقة الحرية. وهذا ما يجعل من مقاربة العدالة كمساواة، مقاربة ذات مشروعية عالية على مستوى العقل الجمعي الإنساني الراهن.

## ب. العدالة كتفاوت

يبدأ هذا التصور من فرضية أن البشر لا يولدون بطبيعتهم متساوين، فهناك اختلافات وفوارق فيزيولوجية وذهنية بين الأفراد. وإذا كانت العدالة مختصة بجماعة البشر فالواجب أن تلائم هذه الخصوصية الجوهرية في المجتمع البشري، أي طبيعة الفرد ذاته. لذا فإن الحجة الأساسية لطرح العدالة كتفاوت يستند إلى تصور نوع من التفاوت الطبيعي والاختلاف بين البشر، وما يتبعه من مآلات على المجتمعات البشرية والعلاقات داخلها. فالعدالة بهذا المعنى تتأسس على مقولة التفاوت والاختلاف.

«إن الكائنات البشرية غير متساوية بالتأكيد في أغلب الخصائص الطبيعية والنفسية. فهي غير متساوية في الصحة، الذكاء، الاتزان العاطفي وفي نواح أخرى عديدة، بحيث إن تعدادها سيكون أمرًا مرهقًا. غير أنه من السهل أن نرى أن هذه الحقائق التي يتعذر إنكارها لن تحسم القضية»<sup>51</sup>.

بصيغة أخرى فإن هناك «نوعين للتفاوت في الجنس البشري، فالنوع الأول وهو ما يدعى الطبيعي أو الفزيوي لأنه من وضع الطبيعة، ويقوم على اختلاف الأعمار والصحة وقوى البدن وصفات النفس أو الروح، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى بالتفاوت الأدبي أو السياسي لتوقفه على ضرب من العهد ولقيامه - أو للإذن فيه على الأقل - بتراضي الناس، ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعضهم... كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراءً أو إكرامًا أو قوة، أو أن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة»<sup>52</sup>.

القول بالعدالة كتفاوت هو الوجه الآخر لمقاربة العدالة المساواتية. فإذا كانت الطبيعة المساواتية للعدالة هي الغالبة على السياقات النظرية للعدالة، فإن مقولة العدالة كتفاوت لها أيضًا أنصارها ومنظروها. فالقصد من العدالة كتفاوت هو وجود سلم معياري يحدد معايير تحقق العدالة عبر سلم قيم تراتبي أو هرمي، تتجسد فيه العدالة بمقولة أن يعامل كل شخص بما هو أهل له.

يستند طرح العدالة كتفاوت إلى نقد طرح العدالة كمساواة، فالمساواة تصبح نقيض العدالة بهذا المعنى، فتظهر كتصور سطحي مغلوطة عن العدالة؛ لأن العدالة تكمن في التعامل مع الناس بحسب طبائعهم، أي كل بحسب إمكاناته، وطبعه واستعداداته.

ينظر طرح العدالة كتفاوت للأفراد بنظرية تجزئية، من حيث الاعتماد على معيار قيمي تدرجي أو هرمي، وما يتبعه من تأسيس لطرائق مختلفة في التعامل معهم. وهذا ما يلاحظ في كثير من النظم القيمية القديمة، حيث ساد تصور عدالة التفاوت أغلبها، ففي الحضارات القديمة حتى لو تم ذكر المساواة بين فئات معينة، فإن التفاوت كان دومًا حاصلًا سواء بين الفئات الاجتماعية أو بين الجنسين، أو حتى لأسباب دينية وعقائدية. فكانت التراتبية الهرمية هي بحق إحدى أهم السمات المميزة لمنظومة العدالة في المجتمعات القديمة.

يرى روسو أن ميلاد الحضارة والمجتمع الحديث هو ما أسس للتفاوت والطبقات داخل المجتمع. فالتفاوت والحضارة مترادفان، حيث إن المجتمعات البدائية - التي كانت تنعم بمساواة طبيعية - والتي بدأت في الاستقرار مع اكتشاف النظم الزراعية، اضطرت إلى أن تدخل مرحلة تاريخية جديدة، كانت أهم سماتها هي ظهور تقسيم العمل والأدوار الاجتماعية. تقسيم العمل هذا هو ما ستأسس عليه مقولة التفاوت الجوهرية، حيث تتحقق العدالة في هذا السياق حين يحصل كل فرد

على ما يستحقه مقابل عمله أو مكانته أو قدرته، تبعًا لطبيعة معيار التفاوت الذي يمثل مرجعية هذا التصور عن العدالة.

دعا كثير من الفلاسفة إلى تأسيس العدالة على حتمية وجود التفاوت بين البشر، وكان أبرز هؤلاء أفلاطون ونييتشه. أفلاطون رأى في المساواة فوضى عدمية ومخالفة للحكمة، في حين رأى فيها نييتشه إنحلالًا ونقيضًا لقوانين الطبيعة العادلة، حيث يقول فيلسوف الإنسان الأسمى في هذا الصدد «نظرية المساواة ... ليس هنالك من سم أكثر تسميمًا من هذه النظرية. فهي تبدو لو أنها تعليم من تعاليم العدالة نفسها، بينما هي نهاية العدالة»<sup>53</sup>.

النظام العالمي الحالي أيضًا، وإن كان يتأسس ظاهريًا على قيمة المساواة، فإنه واقعيًا مؤسس على تفاوت جوهري لا يمكن تجاوزه بجرة قلم أو بتصريحات إعلامية أو أدبية. ومن هنا تظهر إشكالية قلقة جدًا داخل النظم الديمقراطية المعاصرة انتبه إليها أهم منظري الديمقراطية الحديثة وعلى رأسهم ألكسي دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) الذي رأى أن العلاقة بين مبدأي (الحرية/المساواة) هي علاقة قلقة يستحيل التوفيق التام بين قطبيها تقريبًا. وهو فعلاً ما سيجعل منها إشكالية مفتوحة، ممثلة إحدى أهم إشكاليات فلسفة العدالة الراهنة. فهل العدالة عبارة عن تفاوت أم مساواة؟ أم هي في منزلة بين المنزلتين؟

## 2- من حيث المنظور

### أ - المنظور المطلق

المطلق في تعريفه القاموسي يعني «التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء، كالضرورة المطلقة، والخير المطلق، والجمال المطلق، والوجود المطلق، والسلطة المطلقة. وهو أيضًا مرادف للقبلي *a priori*»<sup>54</sup>.

وفي تصورات العدالة بعامة، نجد التصور المطلق غالبًا على كثير من تصورات العدالة ومذاهبها. فمنذ البدء نُظر إلى العدالة على أنها فضيلة مطلقة، يجب التقيد بها ويؤثم الخروج عنها. ويستند التصور المطلق للعدالة إلى مرجعيتين رئيسيتين: أولاهما المرجعية الطبيعية وثانيتهما المرجعية الإلهية. الأولى هي العقل كوسيلة لإدراك عدالة الطبيعة بوصفها ملكة إنسانية مشتركة،

وتمثل هذه الصيغة مقولة رينيه ديكارت عن «أن العقل أعدل قسمة بين الناس». والمرجعية الثانية والأكثر شيوعاً يمثلها الدين، استناداً إلى المصدر الإلهي المقدس الدين. فإذا كان الإله مطلقاً فإن نواميسه وشرائعه كذلك وجبت أن تكون مطلقة، ومنها العدالة الصادرة منه يجب أن تكون بالصفة نفسها.

إن النظر إلى العدالة كمطلق يقود إلى ما يسميه كانط الأوامر غير المشروطة. فتصور العدالة المطلقي يعني أن مبادئ العدالة تكون سباقة على الفعل موضع الحكم. وأن نواميسها لا تكون خاضعة لمحددات الزمان والمكان، بل تكون ثابتة تفرض على الجميع الامتثال لها.

ترتبط العدالة المطلقة في وجه آخر بالحقيقة، وهذا ما نجده في النصوص الدينية بوجه الخصوص. أما على المستوى الفلسفي فقد كان أفلاطون رائداً لهاته المقاربة، من حيث ربطه العدالة بالمعرفة والحكمة التي تقود إلى الحقيقة. فقد عدَّ أفلاطون العدالة فضيلة الفضائل، نظراً إلى أنها حصيلة تجمع الفضائل الثلاث الأخرى للنفس والمجتمع.

تستند مقاربة العدالة المطلقة إلى مبادئ ومسلمات ثابتة، لا تخضع لمبادئ الصيرورة التاريخية ومحددات الزمان والمكان. بمعنى أنها تؤسس ما يمكن تسميته النزعة التاريخية. كما أنها تسوّغ مشروعيتها انطلاقاً من مرجعيات مطلقة، تتجسد إما في شكل الدين الذي تعود جذوره إلى المقدس الإلهي، أو في شكل العقل القادر على تحصيل المعرفة والحقيقة، انطلاقاً من قدرته على تسوية ذاته عبر تصور طبيعته الإنسانية الشاملة وقدرته على الحكم والابتداع والموازنة.

أهم فوائد التصور المطلق عن العدالة، يوجد فعلياً في أبعاده التطبيقية. حيث إن العامة من الناس التي لا تمارس التفكير النقدي ولا تبحث كثيراً عن التبريرات والتفسيرات، تجد في مبادئ العدالة المطلقة ضالتها، من حيث إنها مبادئ جاهزة قبلياً، توفر أحكاماً جاهزة وواضحة حول الخطأ والصواب، الحق والباطل. بمعنى وجود خارطة قيمية جاهزة للتطبيق في مختلف مواقف الحياة اليومية، يسير وفقها الأفراد متى ما تطلّب الموقف ذلك.

في الحياة اليومية تظهر مواقف مفاجئة واعتباطية لا تسمح للفرد بأن يتأنى ويمارس حساب الاحتمالات والموازنة القيمية التي تتطلب وقتاً ومساحة كافيين، للخروج بنتيجة صحيحة عن القرار المطلوب أخذه. بل إن هاته المواقف كثيراً ما تتطلب فعلاً آنياً وقراراً تلقائياً، لا يمكن أن توفره إلا

مبادئ قبلية يؤمن بها الفرد ويسلم بمشروعيتها وصحتها. كما أن ربط العدالة بالعقل والدين بالخصوص يزيد إمكان قبولها عند السواد الأعظم من الناس، بالنظر إلى قدسية الدين ومقبولية العقل. من هنا بالذات يجد التصور المطلق للعدالة مشروعيته منذ القدم وصولاً إلى أيامنا الراهنة.

إن الحديث عن طبيعة نمطية معينة للبشر، أو ما يسمى «الطبيعة البشرية» يزيد احتمال وجود قيم كونية وجامعة تشترك فيها البشرية جمعاء، فـ«وجود شيء من قبيل «الطبيعة البشرية» يضطر المشتغلين بعلم الاجتماع وعلم الأناسة- وهم أشد المدافعين عن التصور النسبي- لإعادة مساءلة رؤيتهم حول النسبية القيمية»<sup>55</sup>. ومن هنا تجد المقاربة المطلقية مكانها في حقول فكرية معاصرة من قبيل علم الاجتماع وعلم الأناسة وغيرها.

## ب. المنظور النسبي

النسبية هي «إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحو إلى أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدتها، فعلمية تقييم المجتمعات الإنسانية للقيم والسلوكيات هي نتاج النسيج التاريخي الثقافي لهذه الجماعة البشرية وليس لها علاقة بمرجعية خارجية مطلقة، تمد هذا التقييم بقدسية معينة»<sup>56</sup>. بهذا المعنى فالنسبية هي نقيض المطلقية.

أهم ممثل للنزعة النسبية في العدالة هو التصور النفعي والتطوري، وفلسفياً يظهر نيتشه ورواد الفلسفة ما بعد الحداثيّة، مع أن الفلسفة اليونانية كانت السبّاقة، فقال هيراقليدس بأن الصيرورة والتغير هو ما يحكم التاريخ، في حين قال السفسطائيون بالنسبية وإمكان الاختلاف والتنوع القيمي، فقالوا بأن الإنسان هو معيار كل شيء. كذلك كان لتطور العلوم الحديثة أثر بالغ في تطور التفسيرات النسبية في مجال القيم بعامة والعدالة بخاصة.

ينخرط المنظور النسبي في قلب تصور الصيرورة التاريخية. فكل منظومات القيم والأخلاق وأحكام القيمة تخضع لشروط الزمان والمكان ومحددات التاريخية التي يحكمها منطق التغير والصيرورة في المقاربة النسبية. فهي تبدأ برفض وجود نظم قيمية ومعايير أخلاقية مطلقة أو كونية قادرة على تحديد ما يمكن أن يكون عادلاً لجميع البشر في كل زمان ومكان، وهو ما يعني رفض قدسية ومطلقية مرجعيات نظم العدالة المطلقة. فمع المقاربة النسبية يصبح كل شيء خاضعاً

للاحتمال والتغير، أي أنه «لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية، كما أنه ليس هنالك حق مطلق في المسائل الطبيعية حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني وتنتهي أفعاله وتصرفاته»<sup>57</sup>.

خلافًا للنزعة التشكيكية التي ترفض تمامًا وجود فكرة العدالة، فإن منظورية العدالة النسبية ترفض بالأحرى وجود مفهوم مطلق عن العدالة. فالعدالة في إطار المنظور النسبي هي نظام قيمى يتولد داخل الأطر الاجتماعية، وهذا ما يفسر اختلاف النظم القانونية ومنظومات الأخلاق بين الأقوام والمجتمعات عبر مختلف الأزمنة.

بهذا، فالظرفية التاريخية والأطر المجتمعية هي من يحدد طبيعة العدالة، فمع النزعة النسبية لم يعد الأمر يتعلق بعدالة واحدة، بل أصبح يحيل على عدة نظم من العدالة.

اليوم تشهد النزعة النسبية تصاعدًا وجاذبية تضاهي وتتفوق على النزعة المطلقية، ويعود ذلك إلى أن النزعة النسبية تستند في الأغلب إلى مقاربات علمية تاريخية، توافقها البحوث الأنثروبولوجية والتاريخية، التي تنطلق من فرضية التطور التي شملت كل مجالات الحياة الإنسانية، وعلى رأسها القيم والعدالة.

كما أن هنالك سببًا آخر يفسر صعود النسبية، وهو طبيعة الأطر الفكرية التي تحكم المرحلة التاريخية الراهنة. فبعد تصدع المرجعيات الدينية النسقية الكبرى إثر نجاح المشروع الحداثي، يشهد المدى الراهن سقوط سرديات العقل الحداثي الكبرى أيضًا، القائمة على الثقة في العقل وقدرته على تحقيق التقدم والخلاص للإنسانية كبديل حداثي عن التفسيرات الدينية الغيبية المقدسة والخلاص الأخرى. وإثر هذا التصدع في مشروعية السرديات الكبرى وانهيار الثقة في وعود الخلاص الذي تقدمه السرديات الناسوتية واللاهوتية على السواء، فإن النزعة النسبية بهذا المعنى تكسب مشروعيتها في سياق السرديات الصغرى في إطار عالم لم يعد يثق في المرجعيات التي صنعت مطلقياته القديمة.

### 3- من حيث المعيار

## أ. عدالة غائية

القصد بالتصور الغائي للعدالة، هو القول بأن العدالة تصبح في حد ذاتها غاية، لا مجرد وسيلة لتحقيق غايات أخرى، ومنه القول بأسبقية العدل عن الخير، نقيضاً عن الطرح النفعي القائل بأسبقية الخير عن الحق أو العدالة.

يعدّ طرح العدالة الغائية أحد أهم طروح الفلسفة الكلاسيكية، حيث يدعو أفلاطون إلى غائية العدالة انطلاقاً من ربطها بالفضيلة، عاداً إياها اكتمالاً للفضيلة، فتظهر العدالة بوصفها غاية الغايات. وهذا الطرح الغائي نفسه يوجد في كثير من الأفكار الفلسفية التي يمكن إدراجها في إطار سياق المثالية الأخلاقية التي تفترض ضرورة السير وفقاً لقواعد أخلاقية موضوعة سلفاً.

يظهر الأمر أيضاً في سياق الأفكار الدينية، التي وإن كانت تربط العدالة بغاية تحقق الرضى الإلهي، فإنها – العدالة – تبقى غاية في حد ذاتها. ويبرز طرح غائية العدالة في أبلغ صورته مع الفيلسوف الألماني إمنويل كانط، الذي يرفض المقاربة النفعية، ومنها رفض أي وجه من أوجه حسابات المنفعة في معيارية الفعل الأخلاقي. فالفعل الأخلاقي يمارس بذاته ولذاته. وإذا ما حدث أن تدخلت حسابات المنفعة والعواقب والشخصنة في المقاربة، فإن الفعل الأخلاقي يفقد جوهر أخلاقيته، لأن الأخلاق بصفة عامة والعدالة بصفة خاصة، هي أوامر مطلقة غير مشروطة لا تخضع لحسابات المنفعة، من حيث إنها تقوم بصفة أساسية على مرجعية العقل الإنساني الكلي، الذي من المفترض أن يشرع لعدالة غائية كونية.

إن معيار الصحة والخطأ، الحق والباطل، يتحدد سلفاً وفق هذا التصور. بمعنى أن الفرد حتى يسير وفقاً للعدالة فإنه يُطلب إليه أولاً الإحاطة بالفضائل والمحددات الأخلاقية، وهذا ما ترجعه أغلب النظريات في هذا السياق إلى عملية التربية، ومنها من ترجعها إلى الفطرة. عمومًا، فإن المعرفة القبلية بقواعد العدالة يفترض بها أن تجعل الفرد قادرًا على السير وفقاً لآلياتها في مواقف الحياة اليومية التي تواجهه، بغض النظر عن حسابات المصلحة المتغيرة المترتبة عن ذلك الفعل. بمعنى أن العدالة هنا تكون متجردة عن الغرض، حيث إن مجرد ممارستها كافٍ لتحقيق ذاتها، انطلاقاً من «أن عملاً تحرمه إحدى القواعد الجوهرية للأخلاق هو عمل ممنوع بغض النظر عن نتائجه»<sup>58</sup>.



تتطلب المقاربة الغائية، تصورًا قبليًا تجريديًا عن فكرة العدالة، أي نوعًا من التقديس لفكرة العدالة ذاتها والصدقية وتمثلها على هيئة مسلمات ومبادئ لا تقبل النقاش. بصيغة أخرى، فإنها تقوم على فكرة «أخلاق الواجب»، حيث تمارس العدالة لذاتها انطلاقًا من فصلها عن ظرفيتها الزمنية والمكانية، فتستغني العدالة بهذا عن العالم الخارجي لتحقيق وجودها، حيث يمكن أن توجد بذاتها في صورة أوامر مطلقة غير مشروطة.

للمقاربة الغائية عدة فوائد، من حيث إنها توفر معيارًا ثابتًا واضحًا يصلح كتقويم سلوكي للمجتمع بعامته. كما تصلح لأن تكون بوصلة أخلاقية للمايجب أن يكون، وتبدو أيضًا قادرة على الامتداد كونيًا، وهذا يجعلها قادرة على التأسيس لمقاربة عدالة إنسانية جامعة. نقطة أخرى هي قدرتها الكبيرة على إضفاء المشروعية على العدالة، انطلاقًا من فصلها عن متغيرات فساد الصيرورة التاريخية، والظروف والأهواء. وهذا ما انتبه إليه جيدًا أفلاطون ثم كانط في صوغ تصوراتهم عن العدالة. فغائية العدالة هي أولاً وقبل كل شيء استراتيجية لمواجهة عطلات الصيرورة التاريخية وفوضى الأهواء اليومية وأزمات تضارب المصالح والمنافع في المجتمع البشري.

## ب. عدالة عواقبية

القصد بالعواقبية، هو أن العدالة في هاته الحالة لا تعتمد معيارًا قبليًا، بل إن صحتها تتحدد من خلال نتائجها وعواقبها. وهو ما يعطي علاقة ضرورية بين المبادئ والنتائج المترتبة.

تفترض العدالة العواقبية مقارنة بعدية عن العدالة. فالعدالة لا تتحقق في المثال أو المبدأ القبلي، بل إنها تكون محددة بحساب نتائج الخيارات والأسباب والمآلات. فالفعل لا يكون عادلاً إلا بمقدار ما تكون نتائجه تدرج في موازنة العدالة هذه. وفي هذا السياق يظهر مفهوم المعاملة بالممثل كأحد أهم مسلمات هذا الطرح، مفترضًا أن العدالة تتحقق عبر معاملة الفعل بمثله، ومنه مبدأ القصاص الكلاسيكي القائل «العين بالعين والسن بالسن».

في الميثولوجيا اليونانية القديمة نجد أن التعامل بالممثل هو المرجعية الأولى لتحقيق العدالة، وهو ما يوجد في ملحمة الإلياذة والأوديسة «حيث ترتبط العدالة بالانتقام طوال فصول الإلياذة»<sup>59</sup>.

وفي كتاب الجمهورية يطرح بوليمارخوس (Polémarque) أحد محوري سقراط وخصومه، تعريفًا عن العدالة يصبّ في اتجاه التعامل بالمثل، «حيث إن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن نعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء»<sup>60</sup>. أما أبيقور (Épicure) فيذهب إلى أن العدالة لا تتحقق إلا من حيث نتائجها، فيقول بأنه «لا وجود لعدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان وأي عصر، والغاية منه عدم إلحاق الضرر بين الناس»<sup>61</sup>. أما في سياق الفكر الحديث فإن أهم المدارس الممثلة لهذا التوجه، هي الفلسفة النفعية، التي تربط معيار العدالة بمقدار ما تحققه من منفعة فردية وجماعية.

يعدّ المنظور العواقبي نقدًا لفكرة أخلاق الواجب التي تؤسس للمنظور الغائي، ومع ذلك فالعواقبية أيضًا لها غايتها. فهي في النهاية تنشد تحقيق نتيجة مرضية يمكن وصفها بالعادلة. ويمكن الفرق بينها وبين التصور الغائي للنظرية الغائية في أن هذه الأخيرة تتمثل العدالة على أنها غاية قبلية موجودة في ذاتها ولذاتها، في حين تتصور العواقبية العدالة في طبيعتها البعدية، أي على أساس نتائجها ومآلاتها.

من أهم آليات المقاربة العواقبية هي عملية حساب القيمة، بما هي علاقة بين المبادئ والنتائج، وهذا الأمر يقودنا إلى التوجه النسبي، حيث إن حساب القيمة يحيل على نتائج مختلفة ومتباينة بحسب ظرفية الفعل والخيار. وهو ما سيقود في النهاية إلى مرونة في معيار العدالة. فتظهر العواقبية بهذه الصفة نقيضًا لمقاربة أخلاق الواجب والنظرية الغائية. فالعدالة مع العواقبية، لم تعد هي ما يجب تطبيقه، بل غدت ما يجب الوصول إليه.

تستمد النظرية العواقبية في العدالة تسويغها من طبيعتها الواقعية. فالتعامل بالمثل وحسابات القيمة وردّ الجميل، هي أمور لا يمكن فصلها بحال عن الفعل الأخلاقي إذا ما تصورنا الأخلاق بنظرة واقعية. فالفرد في الحالات العادية يجد سهولة أكبر في أن يكون أخلاقيًا وفاضلاً تجاه شخص كان له سابق فضل عليه، من أن يفعل ذلك تجاه شخص لا تجمع به أية علاقة ودية. كما أنه يصعب تصور أن يمارس الناس الخير تجاه من أساؤوا إليهم. وتاريخ قوانين البشر يعجّ بالقوانين التي تنظم الانتقام، لا بل إن كثيرًا من القوانين جاءت لتمؤسس الانتقام بدل أن تتركه في حالة من الفوضى.

تهتم العدالة العواقبية بنتائج الفعل، فالحكم على فعل ما بأنه عادل أو لا، صواب أم خطأ، لا يتم انطلاقاً من الحكم على مبادئه ومنطلقاته، بل يصدر أساساً بالقياس على النتائج، وهذا ما يجعل المنظور العواقبي للعدالة حجر الأساس في المقاربات الواقعية السياسية والنسبية الأخلاقية.

#### 4- من حيث الإدراك

##### أ - العدالة كتصور

انطلاقاً من الرؤية الأرسطية التي تقسم وجود الشيء بعامة إلى قسمين: الوجود بالقوة أي الوجود النظري التصوري، والوجود بالفعل وهي مرحلة تلي الأولى، وتعني التجسد والتمثل الواقعي الملموس، يتم تقسيم على طبيعة إدراك العدالة على هذا المنوال نفسه إلى نوعين، التصور والتمثل. والمقصود بإدراك العدالة كتصور، هو تناولها في شكلها المفاهيمي وسياقاتها النظرية بالعموم. فالتصور في تعريفه العام يتمثل «في عملية قوامها الإحاطة بمفهوم وتكوينه»<sup>62</sup>.

يعني الإدراك التصوري للعدالة قراءة ذات طبيعة خصوصية. فالعدالة كما يتم استعمالها في الراهن تحيل على مصطلح ذي مفهوم مركب، والمقصود به يحيل على إحالات متعددة في هذه الحالة. يمكن أن تكون العدالة مفهوماً أو معياراً أو حتى مؤسسة، وهذا يعني أن مفهومها مرتبط بطبيعة تصورها. وهي بعامة، وإن كانت تحيل على تصورها كمرجعية للحق، ومعياراً للصواب، فإن طبائع إدراكها في مجالاتها المتعددة يختلف من مرجعية لأخرى، وبالأخص حين التطرق إلى إشكالية التنظير والممارسة في سؤال العدالة.

عموماً، فإن إدراك العدالة كتصور يحيل على السياقين التنظيري والمفاهيمي، وهذا ما يمثل أهم حقل تنشط داخله فلسفة العدالة، فهي تبحث عن مختلف المحددات التصورية للعدالة، أصلاً وطبيعة ومآلاً. بحيث تحلل وتنتقد وتُقلّب المعطيات على أوجهها باحثة في النهاية عن مخرج فكري ومقاربة لما يمكن أن تكون عليه العدالة المشروعة والمسوّغة.

##### ب - العدالة كتمثل

يقصد بـ«العدالة كتمثل» الجانب التطبيقي للعدالة. فالعدالة وإن كانت في الأصل أفكارًا وقيمًا، فإنها لا تتجسد كعدالة في الواقع إلا إذا أصبحت قوانين اجتماعية وسياسية، تمارس في مؤسسات قائمة لتطبيقها. أي بشكل آخر تتبناها إرادة سياسية ذات قوة فاعلة واقعيًا، والمقصود هو سلطة الدولة، بوصفها المحتكر لحق استعمال القوة المشروعة.

مؤسسة العدالة هي الساهرة على تحقيق العدالة في عالم الواقع، وهذا ما يعبر عنه قول بليز باسكال «العدل بدون القوة عاجز، والقوة بدون العدل غاشمة»<sup>63</sup>. حيث تُعدّ العدالة كمؤسسة إحدى أهم المؤسسات السياسية، كما تمثل أحد أقطاب السلطة الثلاثة في نظام الفصل المعاصر للسلطات، في إطار مقارنة الدولة الديمقراطية المعاصرة، أي ما يعرف بالسلطة القضائية.

يتم مأسسة العدالة في شكل مؤسسة القضاء. فالقضاء أو وظيفة القاضي هي وظيفة مرتبطة بنشوء أولى الكيانات السياسية والمجتمعات المنظمة. إذ إنّ من شأن هيئة القضاء أن تعطي مشروعية لمجموعة من القوانين التي من المفترض أن تمثل معيار العدالة داخل المجتمع وتعمل على ضبط أسس التعامل بين الأفراد والجماعات والمؤسسات داخل الكيان السياسي. من هنا تصبح السلطة القضائية هي الجانب التمثلي للعدالة واقعيًا.

القول بالعدالة كتمثل هو القول بتطبيقات العدالة على أرض الواقع، أي أن العدالة النظرية تتمثل واقعيًا بشكل أفعال وضوابط وأوامر ملموسة، تضمنها هيئة ساهرة على حسن تطبيقها. ويتم هذا التمثل بشكل مؤسسات سلطوية، تجسدها المؤسسة القضائية باختلاف أشكالها وتطبيقاتها التي تطورت عبر مراحل التاريخ الإنساني، بوصفها أهم تجسيد لتمثل العدالة في الواقع التاريخي.

عمومًا لا تتجسد العدالة فعليًا إلا بمرورها على مرحلتين، التصور ثم التمثل. فإذا ما حدث الانتقال المشروع من تصور مسوّغ إلى تمثّل مشروع، فإن العدالة بهذا تكون قد نجحت في التجسد فعلًا، والانتقال من القوة إلى الفعل.

في نهاية هذا الفصل يظهر أن مفهوم العدالة ليس بذلك المفهوم البسيط على ما تشير إليه الآراء الشائعة حولها وما تكرسه مختلف الخطابات الإعلامية والسياسية الاختزالية. فالعدالة بتحليل نظري فلسفي معمق تبدو مفهومًا هيوليًا واسع الاستعمال والدلالة، له الكثير من التعريفات والإحالات، ومع ذلك فهي مصطلح مركزي في جل المنظومات القيمية، سواء كانت مطلقة أو

نسبية، ذات مرجعية مقدسة أو مدنسة. ومهما اختلفت تسمياتها وصيغها وأوجهها، فالعدالة كانت ولا تزال في أعلى هرم الفضائل والقيم الأخلاقية الإنسانية.

تتأثر العدالة وطبيعتها بطبيعة مرجعيتها التي تحدد مبادئها ومعاييرها، مرجعية تختلف باختلاف مصادر التلقي والمشروعية، يمكن اختزالها تحت ثلاثة أبواب: المرجعية الطبيعية، والمرجعية الدينية، والمرجعية الإنسانية. ومرجعيتها هذه هي التي تكون ضامناً لمشروعية تطبيقها وتلقيها في الحياة الاجتماعية الواقعية. كما أن العدالة ليست مفهوماً نمطياً، حيث إن لها عدة أنواع أوجه. فهي يمكن أن تكون مساواة تامة أو تفاوتاً، قد تكون مطلقة أو نسبية، يمكن أن تكون مفهوماً، فضيلة، أو يمكن أن تكون «مؤسسة» سياسية أو اجتماعية، كل ذلك يتحدد بحسب المنظور التأويلي ومرجعية التصور والتمثل.

إن القراءة الفلسفية في السياقات النظرية لأفكار العدالة من شأنها أن تقود إلى التحرر من تداعيات الخطاب الاختزالي الراهني حول العدالة كما يظهر في صيغه الإعلامية والسياسية. كما تؤدي أيضاً إلى فتح رحاب آفاق النزعة المتفحصة النقدية بمختلف تنوعاتها، نسبيّتها، جدالاتها وإشكالياتها، التي لن يمكن فهم محددات وسياقات التفكير الراهن في العدالة واستيعابه إلا بعد الخوض في غمارها.

## الفصل الثاني

### أطر الخطاب الراهن حول العدالة

إن فهم طبيعة إشكالية العدالة في الفلسفة الراهنة يتطلب إحاطة ومعرفة بظرفية تاريخيتها الراهنة. فمعرفة أهم الإشكالات التي تطرحها السياقات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تؤطر الحياة الراهنة يعدّ خطوة ضرورية في معرفة العدالة وفلسفتها. فالتفكير الفلسفي في العدالة ليس تفكيراً مجرداً ضمناً يتم بمعزل عن العالم الخارجي، بل إنه تفكير في المايجب انطلاقاً من الموجود. وفي هذا الفصل سيتم تحديد أهم الأطر والسياقات التي تحدد نزعات التفكير الراهن، وذلك عبر تحديد أهم القيم المهيمنة والنزعات الأخلاقية، الاجتماعية والسياسية التي تؤسس للمثال القيمي الراهن، من العولمة إلى قضايا حقوق الإنسان، مروراً بأهم القضايا والإشكالات التي يطرحها التفكير الراهن في سؤال العدالة.

فما هي أهم الأطر الفكرية التي تمثل الإطار العام الذي يحدد طبيعة تصور فكرة العدالة اليوم وتمثلها؟ وكيف مثلت هذه الأطر المخيال العام لتصورات فلسفة العدالة الراهنة؟

### أولاً: المحددات والنزعات

لكل عصر تفكيره الخاص، ولكل منظومة قاموسها الخاص، هكذا فإن عصرنا الراهن محكوم أيضاً بعدة نزعات ومحددات، يمكن تصورها اختزالاً في مجموعة بنى التفكير العامة حول ما يمكن أن يكون تفكيراً راهناً. لقد تحددت محددات التفكير القيمي والسياسي المعاصر، انطلاقاً من نتائج الحرب العالمية الثانية، التي مثلت بحق منعطفاً تاريخياً على المستوى السياسي والحضاري.

فكانت أبرز نتائجها سقوط السرديات الأيديولوجية الكبرى، في مقابل صعود نجم القيم الليبرالية والنموذج الديمقراطي. ويمكن أيضاً النقاش في هذا الجانب حول ما إذا كان يمكن عدُّ الديمقراطية الليبرالية سرديّة خلاص سياسي كبرى، أم مقولة للتنوع والاختلاف.

بالعموم لم يكن التحول الحاصل محصوراً على مستوى السياسة الإجرائية فقط، تلك التي تم بلورتها في هيئة نظام عالمي جديد، بل إن هذا التحول الذي يصح تسميته منعطفاً، شمل طريقة التفكير البشري بعامة. فعلى المستوى الاجتماعي تحولت الليبرالية إلى مثال يفترض تطبيقه، في حين سادت الديمقراطية سياسياً، وقيماً سادت خطابات الحرية والمساواة والفردانية، وكل هذا في إطار منظومة كونية لحقوق الإنسان.

هاته البوتقة المتشكلة في ما يمكن تسميته بالنظام العالمي الجديد طرحت فيها عدة إشكالات متشعبة تتعلق بالهوية الفردية والجمعية، الذات السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها من الإشكالات القيمية ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والدينية، التي تمثل خلفية لتصوراتنا حول ما يمكن أن تكونه العدالة اليوم. وهذا ما يعني أن فهم العدالة الراهنة يتطلّب أولاً الإحاطة بالأطر العامة للتفكير الراهن.

## 1- كونية حقوق الإنسان

يعدّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948، أهم عناوين المرحلة التاريخية الراهنة. فبوصفه ميثاق هيئة الأمم المتحدة، التي من المفروض أن تجسد تصوراً كونياً عمّا يجب أن تكونه العدالة القانونية عبر العالم، وعبر ثلاثين مادة قانونية، يهدف ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا، لإقرار مجموعة معينة من الحقوق الأساسية للبشر، التي لا يجوز المساس بها تحت أي مسمى، فبعد الكوني، يهدف قبل كل شيء لحماية الإنسان من شمولية الدولة الحديثة وتسلطها القانوني.

لم يكن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المعاصر أول إعلان في التاريخ، فقد سبقه على نحو مماثل إعلان حقوق الإنسان في الثورة الأمريكية ثم الثورة الفرنسية. لكن مع ذلك يمثل إعلان حقوق الإنسان المعاصر تحولاً جوهرياً في المجال الحقوقي، حيث «اتخذ لائحة أطول بكثير لحقوق

الإنسان وما تنطوي عليه هذه المظلة الواقية من مزاعم. يشمل ذلك ليس فقط الحقوق الأساسية الأولية، بل الحق في العمل، والحق في التعليم، والحق في الحماية من البطالة والفقر، والحق في الانضمام إلى الاتحادات المهنية، حتى حق الحصول على أجر عادل لائق»<sup>64</sup>.

وهذه أمور تتعدى في أبعادها وتوسعها الأبعاد الضيقة للحقوق الأساسية كما نادى بها الإعلان الأمريكي سنة 1776 أو البيان الفرنسي سنة 1789.

تعدّ قيمتا المساواة والحرية أهم قيمتين تكرسهما منظومة حقوق الإنسان. وقد جاء في إعلان الاستقلال الأمريكي سنة 1776، بأنه «يعتبر كون البشر يولدون متساوين وكون الخالق زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها، ومن بينها الحياة والحرية والسعي وراء السعادة وكون الحكومات البشرية قد قامت لضمان هذه الحقوق حقائق جلية في ذاتها، أما إعلان عام 1789 فإنه ينص في مادته الأولى على أن البشر يولدون أحرارًا ومتساوين في الحق وأن ضروب التمييز الاجتماعية لا يمكن أن تقوم إلا على المنفعة المشتركة»<sup>65</sup>.

كما جاء في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر من هيئة الأمم المتحدة ما يلي: «لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة... فإن الجمعية العامة تتنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانه»<sup>66</sup>.

يدل هذا الأمر على أهمية قيمتي الحرية والمساواة داخل نسق حقوق الإنسان المعاصر، فهاتان القيمتان تنطلقان من تصور معين حول الذات البشرية، تجعل من الحرية والمساواة حقوقًا قبلية فطرية للذات الإنسانية غير قابلة للمساومة. والحكومات والدول وضعت لكي تحفظ هاته الحقوق لا للمزايدة عليها.



هذا السياق التصوري حول الذات البشرية الذي تتأسس عليه منظومة حقوق الإنسان وصولاً إلى صيغتها المعاصرة، يستند في مرجعيته إلى الفلسفة الحديثة، وهو أمر يظهر من خلال التركيز على مفهوم الكرامة البشرية -الذي يظهر في فلسفة كانط- وما يتبعه من حقوق أصيلة في ديباجة حقوق الإنسان المعاصرة.

أولوية الحق وفق تصور معين عن الطبيعة البشرية يفرض نفسه في منظومة حقوق إنسان أساسية لا يمكن المساس بها. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يستند في رؤيته لخلفية «كانطية هيغلية» تقول بأولوية الحق على الخير، وهذا التصور الحقوقي ينطلق من الذات الفردية لا الذات الجمعية. هذا الأمر يظهر عمومًا في تصورات الذات الحداثية، خصوصًا في صيغته الكانطية أو الليبرالية. فالذات المتفردة تلحقها حقوق أساسية طبيعية، لا يمكن بحال المساس بها سواء تعلق الأمر بالخير الجمعي، أو تحت ذريعة مصلحة الدولة، لأن الخير الجمعي لا يتحقق إلا باحترام حقوق البشر، فردًا فردًا.

تندرج طبيعة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في سياق مقارنة نظام عالمي كوني، فهي تقود بصورة أو بأخرى لتقويض الخصوصية السيادية للدول، وذلك عبر فرض صيغ نظم قانونية تلزم الدول باحترامها. بمعنى أن التشريع في الدولة لا يصبح أمرًا داخليًا فقط، بل يرتبط بسياقات خارجية عالمية، وهذا ما تجسده فعليًا مرحلة العولمة. لقد «فرض القانون الدولي على الحكومات مجموعة من القيود في ما يخص معاملة مواطنيها. فاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية «ICCPR» واتفاقية مناهضة التعذيب تلزم الدول صراحة بمقاضاة حالات التعذيب أو الإبادة الجماعية»<sup>67</sup>. وهذه القيود هي ما تقود في أحيان كثيرة إلى شد وجذب وصراعات بين الحكومات التي ترغب في فرض سيادتها على إقليمها وفق مقاربتها القانونية والقيمية الخاصة، وبين إزامات القانون الدولي وما تقتضيه حول كونية الصيغ القانونية المفترضة.

ميثاق حقوق الإنسان بوصفه بيانًا كونيًا يضرب مقارنة السيادة المطلقة للدولة/الأمة في مقتل، فهو يعني قبل كل شيء تحولًا راديكاليًا في المقاربة الحقوقية لعلاقة المجتمع مع السلطة السياسية، «حيث يحل مفهوم الصالح العام محل السيادة. فلم تعد الدولة سيادة تحكم، وإنما غدت مجموع أفراد يتمتعون بسلطة عليهم أن يستخدموها لفائدة المصالح العامة والسهرة على تسييرها

وتدبيرها. لقد غدا مفهوم الصالح العام هو المفهوم الأساسي في القانون العام الحديث»<sup>68</sup>. هذا الأمر هو ما يقود إلى تلك العلاقة القلقة في تلقي خطاب حقوق الإنسان، خصوصًا في أواسط التيارات المحافظة التي تجعل من الخصوصية الثقافية غاية لها، وتريد من الدولة أن تكون راعية لهاته الخصوصية.

جدل الكوني والخصوصي في مقارنة حقوق الإنسان المعاصرة، هو ما يقود إلى مفارقة أخلاقية داخلها، حيث «تحمل حقوق الإنسان رأسًا ذا وجهين، يتجه صوب الأخلاق والقانون في الوقت نفسه. فهي بصرف النظر عن مضمونها الخلقي، تتخذ شكل الحقوق القانونية. وهي تتناول مثل المعايير الخلقية كل شيء «يحمل وجهًا بشريًا». ولكنها كمعايير قانونية تحمي الأفراد إذا كانوا فقط تابعين لجماعة قانونية، أي إذا كانوا منخرطين كمواطنين لدولة/أمة، كما هو متعارف عليه. هكذا ينشأ توتر فريد من نوعه بين المعنى الكوني لحقوق الإنسان والشروط المحلية لتحقيقها»<sup>69</sup>.

كما أن ميثاق حقوق الإنسان، هو بيان متعدد الإحالات، فهو وإن كان ميثاقًا ينطلق من تصور فرداني، يعطي لكل إنسان مجموعة حقوق فطرية، فإنه يمتد لمجالات أوسع في العلاقات البشرية، بداية من تلك التي بين الأفراد إلى علاقة الكيانات السياسية بالأفراد وصولًا إلى علاقة الدول والكيانات السياسية ببعضها البعض. هذا الأمر يطرح عددًا من الإشكاليات التي تواجه ميثاق حقوق الإنسان المعاصر، حيث تبرز إشكالية تحديد طبيعته، وأسئلة متعددة من قبيل هل يمثل منظومة أخلاقية أم ميثاقًا قانونيًا؟ فإن كان منظومة أخلاقية فكيف يمكن تجسيده؟ وإن كان قانونًا فمن يسهر على تنفيذه؟

إن النظام العالمي الحالي لا يزال خاضعًا لقوى سياسية معينة، ومنظمة الأمم المتحدة وإن كان تحظى بالمشروعية الدولية صوريًا، فإنه لا يمكنها فرض إرادتها الفعلية، إلا بأقل قدر ممكن من الإلزامات على الدول. ويمكن ملاحظة كيف ترفض الدول الكبرى التي لا تخشى الخضوع للمحاسبة أو الردع الميداني، الخضوع للاتفاقيات الحقوقية متى ما تصادمت مع مصالحها وخارطتها القانونية-السياسية. فقد خرجت الولايات المتحدة الأمريكية مؤخرًا من اتفاقية المناخ الدولية لأنها لا تخدم مصالحها الاقتصادية، في حين ترفض الصين الخضوع لمحددات ميثاق حقوق الإنسان فعليًا.

الحقيقة أن ميثاق حقوق الإنسان، وإن كان مثلاً قانونياً يُفترض تطبيقه، فإنه يواجه عدة صعوبات على أرض الواقع. فحتى الهيئات التنفيذية التي وضعت لتطبيقه، من قبيل مجلس الأمن، لا تبدو قادرة على السير وفقه، فهاته الهيئات الخاضعة لمبدأ توازن القوى، تملك قوة إجبار محدودة فعلياً، ومبدأ الـ«الفيتو» في مجلس الأمن وضع لتجسيد منطق توازن القوى هذا أكثر من المبادئ الأخلاقية لميثاق حقوق الإنسان. فحين قررت الولايات المتحدة الأمريكية غزو العراق بإرادة متفردة، لم تلتفت كثيراً لتحذيرات الهيئات الأممية ولا لقرار مجلس الأمن، بل قررت العمل وفق رؤيتها الخاصة لما هو خير وشر. وهو ما يتنافى مع المدى الكوني المفترض لميثاق حقوق الإنسان.

هذا الأمر تحديداً هو ما أدى لأن «يعتبر كثير من الفلاسفة والمنظرين القانونيين خطاب حقوق الإنسان مجرد كلام فضفاض - حسن النية، بل جدير بالثناء - لكنه لا يتمتع بكثير من المتانة الفكرية»<sup>70</sup>.

## 2- الليبرالية وسياقها القيمي

في صراع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، يبدو أن العصر الراهن يمثل عصر انتصار الليبرالية. فقد خرجت الليبرالية منتصرة من الحروب العالمية، وكذلك من الحرب الباردة، لتعلن نفسها المنظومة السيدة في زمن العولمة. ومن هنا التساؤل حول ماهية معالم هاته السيادة؟

ليست الليبرالية وليدة السياق المعاصر، فهي وليدة «لحظات تاريخية سابقة، حيث تبلورت بفضل أعمال جون لوك ودفيد هيوم وروسو وكانط وآدم سميث. ففي أعمال هؤلاء المنتمية معرفياً إلى حقل الفلسفة والاقتصاد السياسي، توجد المرتكزات النظرية التي سيستند عليها المذهب الليبرالي لاحقاً»<sup>71</sup>. هذا الطابع المجالي المتداخل لليبرالية يظهر بارزاً في ليبرالية السياق الراهن، التي لا تحيل على مجال نظري واحد، بقدر ما تقود إلى عدة امتدادات مجالية. فالليبرالية المعاصرة هي في آن نظرية سياسية واجتماعية واقتصادية.

الليبرالية الاقتصادية «هي مذهب اقتصادي يستند إلى الرفع من قيمة المبادرات الفردية، يهدف أيضاً إلى الحد من تدخل الدولة»<sup>72</sup>. هي بصيغة أخرى تطبيق مبادئ الليبرالية على الحقل الاقتصادي، وأهم تجلياتها هي حق «الملكية الخاصة» و«السوق الحرة». أما الليبرالية السياسية

فهي «مذهب فلسفي سياسي يطالب بالحريات الفردية، في المجال الديني والفكري، ويستند على المساواة القانونية»<sup>73</sup>. فالليبرالية السياسية تبقى الواجهة الأهم للنظرية الليبرالية بعمامة، نظرًا إلى اضطلاعها بإشكاليات العدالة، والأخلاق، والاقتصاد والمجتمع، بهذا المفهوم فمنظومة قيم ليبرالية لا يمكن أن توجد إلا في إطار سياسية ليبرالية. أما الليبرالية الاجتماعية، فهي توجه داخل الفكر الليبرالي، يختص بالخوض في الإشكاليات الأخلاقية وتجلياتها على المجتمع ومكوناته، وفي هذا السياق تولدت نظريات العدالة الليبرالية المعاصرة كما نجدها عند جون رولز.

في القاموس الليبرالي المعاصر نجد عدة اصطلاحات من قبيل النيوليبرالية، والليبرتارية، الليبرالية الاجتماعية وغيرها من الاصطلاحات التي تعبر عن مختلف التوجهات والمذاهب داخل الحقل الليبرالي. مع ذلك فإنه يمكن تأطيرها اختزالًا في توجهين رئيسين، اليمين الليبرالي واليسار الليبرالي.

يمجد اليمين الليبرالي القيمة الرئيسية في الليبرالية الكلاسيكية، وهي الحرية الفردية، ويقول بأسبقيتها على باقي القيم الأخرى، ويعدّ مدافعًا شرسًا عن الفردانية ومنظومة السوق الحرة. أما اليسار الليبرالي فهو يمثل توجهًا يميل إلى قيمة المساواة ويعلي شأنها، ويجعل منها القيمة الأهم والأولية في النظرية الليبرالية، وفي سياقه تطورت أغلب مقاربات «العدالة الاجتماعية» في الليبرالية المعاصرة. ويوجد أيضًا تيار آخر مهم، هو تيار الجماعاتية، الذي ينطلق من فكرة أن الليبرالية تمثل منظومة قيمية لا يمكن أن تتحقق إلا داخل مجتمع ليبرالي مؤطر بسياسة ليبرالية.

عمومًا كل هذه التوجهات تخضع لمنظومة قيمية، بنيتها الأساسية محكومة بمجموعة من القيم الأساسية. وإن كان كل توجه يتبنى ترتيبًا معينًا لهذه القيم ويقول بأولية أحدهما على الآخر، فإن العامل المشترك بينها، يبقى الاشتراك في الانتماء لهاته البنية القيمية العامة، التي تمثل قيم الليبرالية الأساسية، الحرية، والمساواة، والفردانية، أهم مكوناتها.

بالنسبة إلى قيمة «الحرية»، تعدّ الليبرالية إطارًا قيميًا يزعم أنه الأقدر على توفير مجموعة من الحريات الأساسية للأفراد على المستوى الواقعي، حيث تدافع الليبرالية عن الحريات الأساسية كحرية الدين والمعتقد؛ حرية الرأي والفكر؛ حرية التملك ونقل التملك؛ الحرية الجنسية، وغيرها من الحريات الاجتماعية والسياسية. وعن قيمة «المساواة» فإن الليبرالية تجعل منها إحدى قيمها المؤسسة، حيث إنها تنطلق من تصور قائل بتساوي الذات البشرية، كما يتبع هذا التساوي تساوٍ

حقوقيّ في المجال السياسي والاجتماعي، وهذا ما تجسده منظومة المواطنة الليبرالية الديمقراطية الراهنة، التي تُعدُّ الأفراد متساويين في حقوقهم الاجتماعية والسياسية. ومن أهم قضايا المساواة داخل الحقل الليبرالي، المساواة الجنسية بين الرجل والمرأة، المساواة العرقية داخل النسيج الاجتماعي وغيرها من القضايا الاجتماعية التي تحمل أبعادًا مساواتية.

بالنسبة إلى قيمة «الفردانية»، وهي من القيم المؤسسة للتصور الليبرالي، فهي تؤسس لرؤية ذرية عن المجتمع. فالمجتمع ليس وحدة قائمة بذاتها، بل هو تجمع ذرات، أي تجمع أفراد. فالإنسان متفرد بطبعه، بالتالي فإنه من وجهة نظر حقوقية، يتم تمثله متفردًا. لهذا فالليبرالية في صيغها النمطية تنطلق من إقرار حقوقية الفرد قبل المجتمع، أي القول بأولوية الواحد على المجموع، استنادًا إلى أن المجموع، هو قبل كل شيء تجمع لكثرة من الواحد.

فإذا «كان المجتمع مؤلفًا من كثرة أشخاص، كل واحد منهم له أهدافه ومصالحه وتصوراته الخاصة بشأن الخير، فأحسن طريقة لإدارة هذا المجتمع هي عندما يكون خاضعًا لمبادئ لا تفترض، من حيث هي كذلك أي تصور مسبق للخير»<sup>74</sup>. أي بصيغة أخرى، فالمجتمعات الليبرالية لا تفترض تصورًا مسبقًا عن الخير العام للمجتمع يندرج فيه خير الفرد. فالفرد وإن كان جزءًا من المجتمع، إلا أنه في السياق الليبرالي يحتفظ بوجوده المتفرد وما يتبعه من حقوق، هذا الأمر يقود إلى تصور يقول بأسبقية الحق على الخير، وهو ما يمثل أيمًا تمثيل النظرية الكانطية في الفلسفة الحديثة، ورولز في الفكر المعاصر.

يقود التصور الذري عن المجتمع إلى الإقرار بمجموعة المبادئ التالية:

– الإقرار بأسبقية الهوية الفردية على الهوية الجمعية؛

– أسبقية الحق الخاص عن الخير العام؛

– الحق غير المشروط للفرد في الملكية الخاصة.

يزعم التصور الليبرالي السياسي أنه تصور غير شمولي، بمعنى أنه يفصل المجتمع عن الدولة؛ فقد كان اصطلاح الشمولية أو «التوتاليتارية» الذي أطلقته حنا أرنت على أنظمة معينة من النظم السياسية، نموذجًا يدمج المجتمع والسياسة في بوتقة واحدة، حيث لا يمكن التعبير عن المجتمع

إلا من خلال صوت التمثيل السياسي. كما يخضع المجتمع لرؤية التخطيط السياسي واستراتيجياته. أما الليبرالية المعاصرة فتقدم نفسها على أنها نصيرة الحريات الفردية والخاصة، التي تحميها آلية فصل السلطات داخل الدولة الواحدة، نقيضاً عن النزعة الشمولية، التي تنطلق من مبدأ الوحدة والتماثل بين جميع أجزاء الكيان السياسي ومكوناته، «حتى يصبح المجتمع والدولة شيئاً واحداً تقريباً»<sup>75</sup>.

ينطلق مثال الدولة الليبرالية المعاصرة من عملية فصل ثلاثي للسلطة، حيث تتوزع بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. حتى إنه في الخطاب الليبرالي المعاصر نجد سلطات صورية مستقلة مضافة مثل سلطة الإعلام وغيرها. ويبقى الهدف الرئيسي من المنظومة السياسية الليبرالية هو منع احتكار السلطة.

فصل المجتمع عن الدولة هو ما يقود إلى ظهور مؤسسات المجتمع المدني، والمؤسسات الاجتماعية غير الرسمية، التي تصبح وسيطاً ما بين السلطة والشعب. بل إن منظمات المجتمع المدني هذه يصبح لها ثقل سياسي تمثيلي، بحيث تدافع عن توجهات حقوقية معينة على نحو مسوّغ ومؤثر، لكنه في المقابل يقلص من خيارات السلطة السياسية، وخصوصاً في مجال تبني استراتيجيات «عدالة اجتماعية» معينة.

تعدّ إشكالية (الحرية/المساواة) إحدى أهم المعضلات والإشكاليات داخل الحقل الليبرالي بعامّة. فالحرية والمساواة تعدّان القيمتين الرئيسيتين في النسق الليبرالي، والتجاذب بينهما يعدّ السمة المحددة لأهم فوارق واختلافات التوجهات والتيارات في إطار الليبرالية الراهنة. فتوجهات اليمين الليبرالي، تقاربها مبادئ الليبرالية الكلاسيكية من حيث تركيزها على قيمة الحرية، وتقديس حقوق الفرد، والقول بأسبقية الحق الفردي على الخير العام بطريقة جذرية، في هذا السياق تبرز الليبرالية الجديدة وتيار الليبرتارية كأهم ممثلي اليسار الليبرالي الراهن، حيث تكون الإجابة عن إشكالية (الحرية/المساواة) في هذا الإطار هي القول بأولوية الحرية، من حيث إنها القيمة الأهم في النسق الليبرالي ولا يمكن للعدالة أن تتحقق إلا بتحقيقها. كما أن الحرية تصبح شرط المساواة، إذ إن الحرية للجميع تعني ضمناً تجسد المساواة للجميع.

على النقيض تفترض توجهات اليسار الليبرالي حلاً مغايراً لإشكالية (الحرية/المساواة). فانطلاقاً من قولها بأولوية قيمة المساواة في النسق الليبرالي، تحاول نظريات اليسار الليبرالي

صياغة مقاربات في «العدالة الاجتماعية» ترى بضرورة وضع ضوابط للحرية المطلقة للفرد في حال ما تعارضت مع مبدأ المساواة للجميع، حيث إن نظريات اليسار الليبرالي موجهة بالأساس لحماية الأقليات والفئات المهمشة في النسيج الاجتماعي. وفي هذا السياق توجد التيارات النسوية ومقاربات المساواة الليبرالية على ما تظهر عند رولز، رونالد دوركينج، نانسي فرايزر (Nancy Fraser) وغيرهم.

من هنا يمكن القول أن إشكالية (الحرية/المساواة) تمثل إحدى أهم الإشكاليات النظرية المطروحة في سياق التفكير الليبرالي الراهن، خصوصاً في ما يتعلق بتصورات العدالة، حيث تعدّ الإشكالية المحورية التي تحدد اختلاف وتداخل مقاربات الليبرالية المختلفة، وامتدادها إلى الحقول النظرية الأخرى مثل الاقتصاد والثقافة وغيرها. مثلاً فـ«السبب في عدم التوافق بين اليمين الليبرالي ويساره حول النظام الرأسمالي، يكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة في حين يؤمن اليمين بالحرية»<sup>76</sup>.

وهذا الأمر هو ما يجعل من إشكالية (الحرية/المساواة) إشكالية محورية وخلّاقة لإشكالات أخرى في المدى الليبرالي.

يعدّ الأنموذج الليبرالي، حقلاً نظرياً يوطر أهم توجهات وتنظيرات التفكير الراهن في العدالة. فأهم نقاشات العدالة الراهنة ونظريّاتها تدور في مناخ ليبرالي، سواء كان الأمر منافحة أم نقداً. فالليبرالية اليوم أصبحت إطاراً فكرياً عامّاً للتفكير الراهن في العدالة. وعبر تفحص نظريات العدالة الراهنة، سيظهر أن أغلب نظريات العدالة هذه، حتى تلك التي تنطلق من وجهة نظر نقدية تجاه الليبرالية، تبقى تدور داخل مقولات الحقل الليبرالي، وهنا يظهر جون رولز منعطفاً رئيسياً في تاريخ فلسفة العدالة، تدور حوله كثير من نظريات العدالة الراهنة استلهاماً ومناقشة ونقداً. وإذا ما أريد تحديد سمة مميزة لتوجهات التفكير في العدالة الراهنة، فيمكن القول أنها ذات نزعة ليبرالية بامتياز.

في المرحلة الراهنة يمكن القول أن الليبرالية لم تعدد نظرية خاصة كما كان عليه الأمر في نظريّاتها الكلاسيكية. فـ«الليبرالية المعاصرة» هي نسق قيمي مميز للنظام العالمي، وهي بوتقة داخلها علاقة وطيدة بين كلّ من الرأسمالية، والديمقراطية والليبرالية، هذه البوتقة يعبر عنها

مؤسساتيًا في عالم الواقع بنظام السوق الحرة في المجال الاقتصادي، الليبرالية في المجال الاجتماعي، الديمقراطية التمثيلية على المستوى السياسي.

منذ انتصار الليبرالية على الاشتراكية في الحرب الباردة، فإن «الديمقراطية اليوم أصبحت تعدّ النظام السياسي الافتراضي سواء تعلق الأمر بتوجهات اليسار أو اليمين»<sup>77</sup>، أو غيرها. فالحديث عن الديمقراطية اليوم هو حديث عن «الديمقراطية الليبرالية».

إن تحول الديمقراطية اليوم إلى «المثال السياسي» المطلوب الاقتداء به، يقود إلى ربط المشروع السياسية بتحقيق الديمقراطية ذاتها. ففي عالم عولمي يتجه نحو الكونية، فإن الديمقراطية حتى لو لم تكن نسفًا كونيًا في أصلها، تتجه هي الأخرى إلى أن تتعولم وتكسب نسفًا كونيًا، وهو ما يعني ربط المشروع السياسية بنموذج الديمقراطية في المدى الراهن.

إن الديمقراطية المعاصرة بهذا المعنى، تعني انتصارًا لنموذج معين من الفكر الديمقراطي، يتحدد من خلال نموذج «الديمقراطية الليبرالية»، التي يمثلها في الجانب التطبيقي السياسي نموذج «الديمقراطية التمثيلية».

فإذا كانت توجد بعض النظم السياسية المعارضة لهذا التوجه العالمي نحو الديمقراطية، فإنها لا تمثل أغلبية، ولا تمتلك جاذبية كبرى في الأغلب، ف«نجاح الديمقراطية الليبرالية المعاصرة هو هائل بحيث إنه حتى أعتى الأنظمة السلطوية المعاصرة تدعي إجراء انتخابات، مع التلاعب بوسائل الإعلام، وكل ذلك من أجل الحصول على المشروع»<sup>78</sup>. بعيدًا من استثناءات مثل الصين أو مثلما كانت عليه الحال من مزاعم ديمقراطية مباشرة في ليبيا نظام القذافي، فإن الديمقراطية الليبرالية المعاصرة تحدد برأسمالية الاقتصاد وليبرالية المجتمع وديمقراطية السياسة، وهي النموذج السياسي الأكثر شهرة ونجاحًا في زمننا المعيش. وهذا ما تنخرط فيه وبشدة تنظيرات العدالة الراهنة، حيث إن أغلبها لا يبدو أنه يقترح تصورًا جذريًا عن العدالة مثلما كانت الحال عليه عند أفلاطون، لكن تُقترح تنظيرات في العدالة تنطلق كلها من مخيال ديمقراطي ليبرالي، حيث إن عمليات التوزيع والتمثيل الاجتماعي والسياسي تصبح بهذا أهم مفاتيح التحكم في استراتيجيات العدالة، تصورًا وتمثلاً.



## ثانيًا: الزمن العلماني وعودة الديني

إذا كانت الحادثة في تعريفها الكلاسيكي تعني مسارًا خطيًا في اتجاه العقلانية والعلمانية على ما تقول به سرديات التقدم، فإن هذا يعني أنها قطيعة مع نمط معين من التفكير، نمط مؤسس على منطق المقدس والتعالى والتفسيرات الدينية والسحرية للعالم. فالحادثة تظهر بهذا المعنى على أنها زوال التفسير السحري عن العالم، فتتمظهر كمنعطف تجاوزي في اتجاه نمط تفكير جديد يحكمه منطق السببية وآليات العقلانية والنزعة العلمية. هذا ما يعني أن الحادثة هي انتقال من اللاهوت إلى الناسوت، وقطيعة مع الزمن اللاهوتي المحكوم بالغيبيات والمقدس الديني والعوالم السحرية، ودخول في الزمن العلماني، الذي يجعل من محاثة الإنسان للطبيعة الملموسة شرطًا للموجود والوجود. فسرديات التقدم الحداثي تقود إلى القول بالخلاص العلماني الدنيوي كعمّوض وبديل من فشل وعود الخلاص الآخروي في تحقيق الخلاص الإنساني واقعيًا. بمعنى أن الحادثة عبر مشروعيها العلماني من المفترض أن تعطي مشروعية للإنساني المحيث على حساب المقدس الديني المتعالى.

على الرغم من ذلك يشهد العصر الراهن ظاهرة غريبة عن مقاربة التقدم الحداثي هذا، ألا وهي عودة الديني. والسؤال المطروح هنا: ما طبيعة عودة الديني هذه؟ وما ملامح هذه العودة في فضاء زمني من المفترض أن يكون علمانيًا؟

### 1- الحادثة والعلمنة وعودة الديني

«تواجهت فرضيتان في الربع الأخير من القرن العشرين: إحداها ترى في العلمنة سيرورة محتمة، هي شرط للحادثة ونتيجة لها في آن، والأخرى تسجل أو تحيي عودة الديني، مدركة إما على أنها نتاج احتجاج على حادثة مستلبة أو وهمية، وإما كشكل مختلف للدخول في الحادثة»<sup>79</sup>.

انطلاقًا من معطيات العصر وما شهده من أحداث، كان أبرز نتائجها تخلخل شرعية السرديات الكبرى للحادثة، والتشكيك في فرضية المسار التاريخي المتقدم في اتجاه الزمن العلماني، أصبحت عمليتا العلمنة والتقدم، وهما أهم سرديات الحادثة سياسيًا، على المحك. ف«عودة الديني» أو عودة الجاذبية للديني اليوم أمست ظاهرة واضحة للعيان في أقطاب العالم، حتى في العالم المتقدم

الذي من المفترض أن تكون الحادثة قد تغلغلت في أوصاله وأضحت جوهر مكونات هويته الجمعية. فطرح «عودة الديني» يفترض أنه «لا ينبغي أن نتصور الحادثة ضمن مفهوم خطي من التسلسل الزمني والمتدرج للروح البشرية، بمعنى أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر تقدمًا وحادثة ممن عاش في العصر السابق»<sup>80</sup>. فبعد أن حكمت سرديات الحادثة الكبرى بموت الديني وعدته نموذجًا من التفكير القروسطي الغيبي الواجب تجاوزه، ها هو الدين يعود بقوة من جديد للساحة العالمية عبر التمثيلات الفكرية والاجتماعية والسياسية، في صورة خطاب جديد «يدعو في تعابيره المتعددة إلى تجاوز حادثة فاشلة كان يعزو فشلها ومآزقها إلى الابتعاد عن الله»<sup>81</sup>.

عودة الديني اليوم هي ظاهرة «اتخذت بعدًا كونيًا وشملت المعمورة كلها، فقد انبثقت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها. لكنها كانت تندلع وتنتشر في كل صقع كردة فعل على أزمة المجتمع الذي تقول إنها شخّصت أسبابها العميقة، التي تتعدى الأعراض الاقتصادية والسياسية أو الثقافية التي تتجلى هذه الأزمة فيها»<sup>82</sup>. هذا الأمر يقود إلى التساؤل حول كيفية إمكان الحديث عن عودة الديني في زمن من المفروض أن يكون علمانيًا؟

تجد ظاهرة عودة الديني مشروعيتها انطلاقًا من أنها تعدّ مرحلة موائية لفشل المجتمع الصناعي التقني الحداثي. فالإنسان لم يجد خلاصه في الحادثة على الرغم من كل التطورات التي شملت العلوم والمعارف والتكنولوجيات وما صاحبها من ارتفاع مستوى الحياة والرفاهية. فلم يذهب القلق من الحياة اليومية ولا تزال الحروب مستمرة، كما لا يزال الشر متجليًا في أوجه متعددة ومتجددة، فلم تتخلص البشرية من آلامها.

فإذا كان زوال الروحانيات أو القداسة عن العالم يعني وعدًا بتحرير الإنسان من «أوهامه» القديمة، فإن هذا الأمر لم يتم بالصفة المرجوة في العالم المعيش، حيث لم يحدث ذلك الانعتاق والتحرر والخلاص كما بشر به مشروع الحادثة والأنسنة. فالإنسان المعاصر وجد نفسه نتيجة الفراغ الناتج من سقوط أنظمة المعنى الكبرى، ملقى في حالة من القلق والعدمية والتوهان الوجودي، وهو ما أنتج ظمًا للروحانيات والمقدس، سينتج عودة للديني في شكلها المعاصر.

إن تحديد سبب العودة القوية للديني في المرحلة المعاصرة، يعود في جزء كبير منه إلى فشل المجتمع الحداثي في تحقيق الخلاص للإنسانية. فلا السلام الدائم تحقق، بفعل استمرار نشوب الحروب لأسباب غير دينية هاته المرة، ولا تحقق براديغم الإنسانية القائم على ثنائية الحرية

والمساواة في أرض الواقع، أمام ترسخ التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في ظل النظام العالمي الجديد. هذا إضافة إلى أزمة الإنسان الوجودية الرهيبة، الناتجة من الدخول في مرحلة عدمية بفعل زوال مقبولية أنظمة المعنى الكبرى، سواء في شكلها اللاهوتي أو الناسوتي. فالدين في الحقبة المعاصرة، يأتي على هيئة وعد بالخلاص الروحي، كحلّ للتوهان الوجودي، أو كترياق للأزمة الوجودية للذات الحداثيّة، حتى ولو لم يكن هذا الترياق ذا حجية علمية، أو تسويغ عقلي.

إن أزمة المجتمع الصناعي الحداثي وما بعده، وما تبعها من تداخل في بنية الأسرة وضعف روابط العلاقات الاجتماعية الذي ترافق مع تصاعد النزعة الفردانية، كل هذا أدى إلى أزمة هوية جمعية وظماً لخلاص وجودي لا يمكن أن يتوافر إلا من خلال يقينيات المقدس والروحانيات، التي لا تخضع لحسابات القيمة. «فالناس اليوم لا يعودون للإيمان الديني بسبب اقتناعهم بهذا الأمر بدرجة أولى، بل إنهم يعودون للديني بفعل غياب الجماعة وضعف الروابط الاجتماعية في العالم المدنس، وهذا الأمر يعطيهم ظماً للتقاليد الدينية والثقافية»<sup>83</sup>.

قد يوجد اقتناع بالديني لذاته في المجتمعات غير الغربية، التي لم تمر بعملية العلمنة تاريخياً، مثل المجتمعات الشرقية في آسيا والوطن العربي، حيث إن الإسلام في المدى العربي بقي مكوناً أساسياً من مكونات الهوية الجمعية، فلم تكن «عودة الديني» في المدى العربي تحتاج فعلياً إلى تسويغ أو برهنة، بل إن العكس هو الصحيح. فالعلمنة في المدى العربي كثيراً ما نُظر إليها على أنها مكون غريب من نتاج استيراد «الحداثة الغربية».

وفي هذا السياق كانت أهم نقطة تحول في المدى العربي هي فشل المشروع القومي العربي بخلفيته الاشتراكية العلمانية في تحقيق مشروع القومية العربية أو الدولة الحديثة الناجحة. فبعد نكسة حزيران/ يونيو 1967، سيبدأ التيار الإسلامي «الإسلام السياسي» في التوغل على الساحة الاجتماعية والسياسية قبل أن يكتسحها في الثمانينيات من القرن الماضي؛ باكستان تنفصل عن الهند، الثورة الإسلامية في إيران، أسلمة أفغانستان بوصول حركة طالبان إلى السلطة، تصاعد جاذبية الأحزاب السياسية في الدول ذات الأغلبية السكانية الإسلامية مثل ماليزيا، مصر، الجزائر، تركيا... ووصول الإسلاميين إلى السلطة في السودان، فالحرب الأهلية في الجزائر بفعل إلغاء نتائج الانتخابات التي اكتسحها الإسلاميون؛ والأهم من ذلك هو عودة مشروع الخلافة وما رافقه من ظهور منظمات جهادية لا تخضع لمنطق «الدولة/ الأمة»، وأبرزها تنظيم القاعدة.

سيعتمد التيار الإسلامي لمحاولة ملء الفراغ الذي خلفه سقوط المشروع القومي العربي، وهو ما يعني أن «عودة الديني» في المدى الإسلامي مغلف بدعوى سياسية صريحة، أي ما يمثل ظهور نوع من الأيديولوجيا الدينية، حيث ستنتم الدعوة للعودة إلى «الله» كسبيل لإنقاذ الأمة الضائعة، انطلاقاً من فرضية أن سبب تخلف الأمة هو تخليها عن دين أسلافها. أين سيتم تفسير الفشل برده إلى فشل استيراد حداثة غربية «مدنسة»، وهنا سيعود الشعار الأصولي القائل بأنه لا صلاح للأمة إلا بما صلح به سلفها، إلى واجهة الأحداث.

يتم تحديد بداية النسق التنظيري للأيديولوجيا الدينية الإسلامية المعاصرة من طرح عودة الحاكمية كما طرحه «أبو الأعلى المودودي»، وفي النشاط الفكري والسياسي لحركة الأخوان المسلمين بداية من حسن البنا وسيد قطب اللذين يعدّان أهم منظري عودة الديني تأثيراً في المدى العربي-الإسلامي. فبالنسبة إلى سيد قطب فإن الإسلام هو نظام وطريقة حياة تتعارض مع طريقة الحياة الغربية القائمة على البعد المادي حصراً؛ فالحياة وفق الطريقة الإسلامية بحسبه «لا تغفل جانباً واحداً من جوانب الحياة المادية، الشعورية، الدينية والدينية.. دون مراعاته. لتتصهر كلها وتستحيل وحدة متماسكة، يصعب إهمال عنصر من عناصرها الممتزجة المتناسقة، ولتتسق وحدتها مع وحدة الكون الكبير، ووحدة الحياة والإنسان»<sup>84</sup>.

في السياق نفسه يذهب علي شريعتي وهو أحد أهم منظري عودة الديني في الإسلام الشيعي إلى مقارنة سيد قطب نفسها، فالحدثة الغربية بحسبه تقوم على نزعة إنسانية مغالية في البعد المادي، تجعلها تبتعد من طبيعة الإنسان الحقيقة. فبالنسبة إلى شريعتي «إن نظرية الإنسانية (Humanisme) في أيديولوجيات الغرب قد انحرفت عن المجتمع الإنساني إلى المجتمع الاستهلاكي حيث العامل الاقتصادي هو الحاكم، إن المجتمع الشيوعي والمجتمع الرأسمالي في الواقع سيؤدي أمرهما إلى أن يعرضاً في سوق التاريخ البشري في النهاية نوعاً واحداً من الإنسان»<sup>85</sup>. وهذا ما يقود شريعتي إلى اقتراح حل ما يسميه العودة إلى الذات، وذلك عبر فرز الدين إلى نوعين، دين الاستحمار الفاسد الواجب تركه، ودين النباهة الصالح الذي يمكن به إعادة بناء الذات وتأسيس النهضة عليه. بوجه آخر يطمح شريعتي إلى محاولة بعث بروتستانتية إسلامية.

في صيغة أقل جذرية يذهب عبد الوهاب المسيري إلى التفريق بين العلمانية الجزئية التي يمكنها احتضان الأديان من دون التعارض معها، وبين العلمانية الشاملة التي تتعارض مع جوهر

الأديان، بوصفها تصورًا كليًا. ف الأولى هي فصل المجالات من قبيل فصل الديني عن السياسي، وهي هنا لا تتعارض مع الدين في جوهره، أما الثانية فهي تصور شمولي كموني كلي عن العالم، أي أنها تحمل تصورًا يرفض وجود الدين رفضًا مطلقًا، بوصفه ميتافيزيقا ولّى زمنها ووجب تجاوزها.

يستلهم المسيري مقاربته هذه من زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman) أحد أهم الوجوه الفكرية لما بعد الحداثة وصاحب نظرية الحداثة السائلة. ويرى المفكر المصري أن الرؤية العلمانية الشاملة التي «هي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية»<sup>86</sup>. وهي رؤية توسعية ذات إرادة هيمنة واستبداد، حيث يصفها المسيري بـ«الإمبريالية».

صحيح أن عودة الديني تتحدد في ظرفية اجتماعية وسياسية معينة، لكن لا يمكن الاكتفاء بهذه الأسباب كتفسير كافٍ للظاهرة. فالنزعة الدينية هي قبل كل شيء نزعة إيمانية وروحانية، وهو ما يعني أن ظاهرة عودة الديني هي ظاهرة متعددة الأبعاد. وقد كان الباحث الفرنسي في فلسفة الأديان جيل كيبل (Gilles Kepel) أحد أوائل من اهتموا بظاهرة عودة الديني وأسبابها، ففي كتابه الصادر سنة 1991 والمعنون ثأر الإله الذي ترجم إلى اللغة العربية أول مرة بـ يوم الله ثم عدلت الترجمة لاحقًا إلى ثأر الله، تناول كيبل بإسهاب ظاهرة عودة الديني حول العالم، والتي تتجسد أهم معالمها بحسبه في نهضة الإسلام السياسي والاجتماعي في نطاقاته الحضرية القديمة، وصعود الحركة البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا وعبر تيار المحافظين الجدد، وأيضًا الحراك اليهودي والدعوة إلى العودة إلى النواميس التوراتية.

فتوصل كيبل إلى أن ظاهرة عودة الديني لا يمكن ردها إلى سبب موضوعي محدد، بل إنها ظاهرة معقدة ومتشعبة الامتدادات والدلالات، وهي تمتد إلى أبعد من الاحتجاج على أنماط المجتمعات الاستهلاكية الحديثة، حيث إن عودة الديني تمتد لتشمل الثقافة الاستهلاكية ذاتها، على سبيل المثال مع ظهور علامة «الحلال» على المنتجات الغذائية كعلامة مرتبطة بتعاليم دينية، وهو الأمر الذي يعيد طرح إشكالية اندماج المهاجرين في المجتمعات الغربية مع ثقافة هذه المجتمعات ذاتها من عدمه. وفي ظل هذا المناخ السائد بدأ ظهور عدة جماعات وحركات تجتمع حول قضايا ذات خلفية دينية معينة، «حيث إن تنامي هذه الحركات بموازاة بعضها بعضًا وطموحها لأن تعاود

اكتساح العالم، يحمل معه على المدى المتوسط منطوق نزاع والنزاع والحرب بين المؤمنين الذين يجعلون من إعادة تأكيد وترسيخ هويتهم الدينية معياراً لحقائق هي خصوصية بمقدار ما أنها حصرية استيعادية»<sup>87</sup>.

قاد الأمر على المستوى السياسي إلى عودة صعود التيارات المحافظة سياسياً، فبعد عدة عقود من الحرب العالمية الثانية، ها هي التيارات المحافظة واليمينية المتشددة تعود إلى الساحة السياسية كقوة فاعلة لها مقارباتها المتشددة عن الهجرة والكونية والهوية والحقيقة، وأصبح العالم مجدداً أمام غليان هوياتي، ينذر بصراعات مقبلة في الأفق. في هذا المناخ بالذات تبلور طرح صدام الحضارات الرافض لمقاربة التقدم الحديثة ومقولات الكونية؛ فالطرح الصدامي يرى أن جوهر الهوية الجمعية والحضارية هو الدين، وبما أن كل نظام ديني يحاول أن يحتكر امتلاك الحقيقة، فإن الصراع بين الثقافات والحضارات يبدو أمراً حتمياً وفق هاتاه المقاربة.

يرفض المستشرق الفرنسي المعاصر أوليفييه روا الطرح الصدامي، الذي يربط الهوية بالثقافة والدين في بوتقة واحدة. بالنسبة إليه فإن طرح «صدام/حوار الحضارات الذائع الصيت، الذي يفترض وجود علاقة دائمة ومتبادلة بين الثقافة والديني هو استيهام عميق»<sup>88</sup>. لأنه وبحسبه فإن سبب عودة الديني في عصر العولمة هو انفصاله عن ثقافته الجغرافية. فأنجح الأفكار الدينية اليوم هي تلك التي تخضع لمحددات العولمة، أي التي لا ترتبط بثقافة معينة، لأن ذلك الارتباط «يغدو عائقاً عندما يتعلق الأمر بالانتقال في زمن حقيقي في فضاء حل فيه الإعلام محل المعرفة»<sup>89</sup>.

هذا الأمر بحسب روا يفسر الجاذبية نحو الإسلام الأصولي، وخصوصاً نسخته الجهادية، التي تطرح قضية سياسية-دينية معولمة. كما يفسر انتشار البوذية في أجزاء من العالم ليست لها علاقة بها ثقافياً، وأيضاً تفوق البروتستانتية على الكاثوليكية. فمعيار نجاح عودة الديني في عصر العولمة، هو مقدار تعولمه وانفصاله عن أي ثقافة محلية حاضنة له. فالعولمة هي فضاء خصب ومناسب لعودة الديني بحسب روا وذلك لأن ثمة «ظاهرتان تلعبان دوراً رئيسياً في طفرة الديني اليوم: زوال الصفة الإقليمية وفقدان الهوية الثقافية»<sup>90</sup>. فلم يعد الديني متصلاً بإرادة سياسية أو ثقافة مهيمنة، بل إن نجاحه أضحي مرتبطاً بمقدار تحرره وظهوره في صورة قضية كونية يمكن تبنيها والانخراط فيها.

أصدر تشارلز تايلور (Charles Taylor) المفكر الكندي كتابًا بعنوان الزمن العلماني (Secular Age) سنة 2007، يعرض فيه وجهات نظره حول عودة الديني، الحداثة والعلمانية. بالنسبة إليه فإن طرح العلمانية الوضعي القائل بالقطيعة التامة مع الميتافيزيقا وفكرة موت الإله ونهاية الدين هو طرح مغالٍ ومتعصب، لأنه يمكن للحداثة أن تسلك سبلاً أخرى لا تقضي بالضرورة إلى استبعاد الدين. ويدافع تايلور في هذا السياق عن طرح مبسط من العلمانية يحيل إلى معناها الأكثر بساطة، أي اقتصار مهمتها على الفصل بين مجالات الدين والسياسية. فبالنسبة إليه فإن الصراع بين العلمانيين ورواد عودة الديني مرده إلى صدمة العلمانيين من عودة الديني هذه، بعدما حكمت عليها سرديات الحداثة الكبرى بالموت. وفي حوار له مع إحدى المجالات الفلسفية يشبه رد العلمانيين على عودة الديني بردة فعل المتدينين على دعاة العلمانية في أزمنة سابقة، فيقول: «أعتقد أن هذا يشبه ردّ الأساقفة على داروين خلال القرن التاسع عشر. فقد كان عند الأساقفة شعور بأنّ العالم كان يسير في اتجاه معيّن إثر حدوث الكثير من التحوّلات... وفجأة اكتشفوا أنّ توقّعاتهم كانت خاطئة، فاهتزّوا بصفة عنيفة وغضبوا غاية الغضب. وبالمثل، ها نحن نرى اليوم نفس الأمر يحدث بين المثقفين العلمانيين/الليبراليين الذين شعروا أنّ العالم يسير في اتجاه معيّن، وأنّ كل شيء يسير حسب الخطة، وحين اتّضح لهم أنّهم على خطأ ها هم يهتزون ويغضبون»<sup>91</sup>.

مثّلت ظاهرة عودة الديني صدمة بحد ذاتها، وخصوصاً أن هاته العودة أصبحت تؤثر في مجالات مهمة من الحياة الإنسانية على رأسها المجال السياسي والاجتماعي. ومع أن تايلور يبدو مرحّباً بطرح عودة الديني، إلا أنه وعبر طرحه ما بعد الحداثي القائم على التعدد الثقافي، لا ينشد عودة الديني في شكله الأصولي، بل يعتقد أن عودة الديني المعاصرة لا يمكن أن تخرج عن مشروعية الزمن العلماني.

هذا الاستنتاج هو ما يمكن ملاحظته على تيار مابعد الحداثة بالعموم، حيث إنه وبخلاف سرديات الحداثة الكبرى، فإنه يقبل بعودة الأسطورة ومنه عودة الديني، لأن سرديات ما بعد الحداثة ذات طبيعة مفككة، أي أنها تقطع مع منطق الحقيقة المطلقة سواء في بعدها اللاهوتي أو الناسوتي. بهذا، فهي تسمح بعودة الديني في صورة جديدة، أي في صورة سرديات صغرى، وليس تلك العودة الأصولية المرجوة عند مريدي المذاهب الدينية. فدين ما بعد العلمانية ليس هو نفسه دين ما قبل العلمانية، وهذا ما عمل على تأكيده عددٌ من المفكرين المهتمين بهاته الإشكالية في الفلسفة الراهنة

وعلى رأسهم يورغن هابرماس، الذي يرى أن الدين يمكن أن يجد له مكانًا في حادثة تقوم على العقل التداولي، بدلًا من العقل الأداتي الوضعي.

يذهب علي حرب إلى أن صراع الديني مع العلماني اليوم يعود في الأصل إلى إشكالية احتكار امتلاك الحقيقة؛ فالحدثيون يتمسكون بموقفهم القائل بضرورة استبعاد الدين من الفضاء العمومي، في حين يتمسك الأصوليون بضرورة استعادة الدين في أشكاله التقليدية ما قبل الحداثيّة. وبالنسبة إلى علي حرب وهو أحد أهم دعاة التفكيكية وما بعد الحادثة في الفكر العربي المعاصر، فإن العولمة هي فضاء يسمح بعودة الديني في صورة جديدة تتلاءم مع طبيعة الفاعل البشري الجديد فيها، لأنها مجال يقطع مع منطق الأصولية اللاهوتية والناسوتية، مفترضًا منطقيًا جديدًا يتجاوز خطاب الحقيقة الكلاسيكي، حيث «غالبًا ما يؤول طلب الحقيقة إلى نفيها عند ذوي العقائد والمذاهب، يستوي في ذلك القدماء والمحدثون، اللاهوتيون والعلمانيون»<sup>92</sup>.

في هذا السياق يرى البولندي زيغمونت باومان أن تسمية «ما بعد الحادثة» في حد ذاتها لا تعبر عن الظاهرة بصيغة واضحة، ويفضل أن يستعمل مصطلح «الحادثة السائلة» بدلًا منها. فالحادثة السائلة هي نقيض الحادثة الصلبة، التي تجعل من العقل والرؤية العلمانية والوضعية للعالم ذوات سيادة مطلقة وشمولية على تصور العالم، من حيث إنها تنشئ الوصول إلى الكمال والخلاص الإنساني الدنيوي، وتجعل من نفسها قطيعة من نمط التفكير اللاهوتي القديم. في حين أن الحادثة السائلة هي وإن كانت في الأصل ضربًا من ضروب الحادثة، فإنها تتميز عن الحادثة الصلبة ببعض الخصوصيات؛ «فهي الإيمان المتنامي بأن التغير هو الثابت الوحيد، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد. إذ الحادثة في المائة عام الماضية، تعني محاولة الوصول إلى حالة نهائية من الكمال، أما الآن فإن الحادثة تعني عملية تحسين وتقدم لا حد لها من دون وجود حالة نهائية في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هاته الحالة»<sup>93</sup>.

عالم السيولة، هو عالم نهاية السرديات الكبرى وفقدان المعنى، حتى عودة الديني فإنها لا تحدث في شكل عودة السرديات الكبرى المرتبطة بسياقات ثقافية معينة، بل إنها تحدث في إطار منطق نظام عالمي معولم تحكمه نزعة ثقافة الاستهلاك العالمية، وهو الذي يجعل أوليفيه روا يقول إن الحديث عن عودة الديني «بهذا المعنى لا تعدو أن يكون من قبيل الوهم البصري: لأنه يجدر



الحديث عن تحول. فالديني أمكن للرؤية وغالبًا ما يكون محرفًا في آن. والأحرى أننا نشهد إعادة صياغة للديني، لا عودة إلى ممارسات سلفية مهجورة إبان معترضة العلمنة»<sup>94</sup>.

فهل يعود الديني وفق محدداته الأصلية، أم إنه يعود وفق محددات الزمن الراهن؟ هل يصنع الديني زمنه، أم إن الزمن يصنع دينه؟ وهل يخضع الدين بعد فصله عن الثقافة في عصر العولمة لمنطق العرض والطلب في سوق الاستهلاك العولمي؟ تبقى هذه أهم الأسئلة المطروحة التي تتفرع من الإشكاليات حول طبيعة عودة الديني في الزمن الراهن ومآلاته.

## 2- عودة الديني في السياسي

لا يتأثر مجال بعودة الديني مثلما يحدث في الحقل السياسي الراهن؛ فعودة الديني اليوم يظهر أثرها في بقاع متعددة من العالم في هيئة أحزاب سياسية ذات خلفيات أو مسميات دينية. وليس الأمر حكرًا على بيئات غير ليبرالية كما قد يبدو من أول نظرة، فعلى سبيل المثال لا يزال الدين أحد أهم مرتكزات الهوية الجمعية في الثقافة الغربية، ففي دول ديمقراطية ليبرالية المرجعية والتوجه تظهر أحزاب ذات خلفيات ومسميات دينية تحوز مشروعية واسعة، حتى إن بعض ممثليها وصلوا إلى أعلى هرم السلطة في هاته الدول. مثال أنجيلينا ميركل في ألمانيا التي تنتمي إلى حزب «الاتحاد الديمقراطي المسيحي»، أو حتى حركة المحافظين الجدد في أمريكا وخلفيتها الإنجيلية البروتستانتية، أو الاتجاهات المحافظة في دولة إسرائيل التي تتبنى أصولية يهودية صريحة. وظاهرة الاستناد إلى الخلفية الدينية تعم تيارات اليمين المتطرف في الدول الأوروبية بعامة، حيث تتم مرادفة النضال السياسي مع الدفاع عن الهوية التاريخية، التي كثيرًا ما تُحال إلى خلفية هوية دينية.

تمثل عودة الديني في المجال السياسي الراهن إحدى أهم إشكاليات الفكر السياسي العالمي بعامة، وفي المدى الإسلامي تعد إشكالية عويصة على سبيل الخصوص، فانطلاقًا من أن «العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أو الغربية كانت عاصفة غالبًا، كلاهما كان «الأخر» بالنسبة للآخر. صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية»<sup>95</sup>. فإن هذا

الصراع بين محددات الذات الغربية والذات الإسلامية يبقى صراعًا بين أنظمة شاملة لتصور الحياة وتفسيرها، تبرز أبرز تجلياته في السياقات الثقافية والاجتماعية، لتتجلى على سطح السياسي.

في ضوء هذا الصدام الهوياتي تجد الحركات الجهادية مشروعية قضيتها، بأنها تدافع عن الهوية الإسلامية في صيغتها الأصولية؛ أي أنها تهدف إلى القطيعة مع النظام العالمي «الغربي»، عبر وسيلة العنف الجهادي، ومنه تظهر الحركات الجهادية اليوم كأحدى أهم تجليات عودة الديني في السياسي زمن العولمة. فظاهرة الحركات الجهادية اليوم هي ظاهرة معولمة، بحيث لا تقتصر على حدود ثقافية وجغرافية محددة، ومنه فهي تمثل أهم الإشكاليات الراهنة سياسيًا وثقافيًا وفكريًا.

البعد العالمي لنشاط الجهاديين، المؤطر بأيدولوجيا دينية عنيفة، معادية جذريًا للنظام العالمي، تدّعي امتلاك منظومة قيمية خاصة بديلة، مضافًا إليها الطابع غير الرسمي للحركات الجهادية، كل هذا يجعل من الظاهرة الجهادية ظاهرة مرنة وصعبة التعريف، حيث تمثل أحد أهم تجليات عودة الديني وإشكالياته في المجال السياسي الراهن.

بفعل عودة الظاهرة الجهادية، عادت خطابات الهويات الدينية المكبوتة إلى الظهور على الساحة، فأثارت الظاهرة أزمات عالمية متعددة، أبرزها عودة الحروب تحت عدة مسميات وأشكال جديدة من قبيل الحرب على الإرهاب، والحرب الاستباقية، وهو ما أعاد طرح سؤال العدالة في الحرب. وكذا ارتفاع العنف العالمي، وموجات عدااء الأجانب وأزمات الهجرة في العالم، وما رافقه من صعود تيارات اليمين المتطرف في المدى السياسي الغربي، بعد زوال جاذبيتها عقب نهاية الحرب العالمية الثانية. أيضًا عودة طرح صدام الحضارات فكريًا، وكذا عودة النقاشات حول أصل وطبيعة التشريعات والعدالة وحقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية.

على الرغم من كل هذا الكم الهائل من الاهتمام والكتابات ذات الطابع الفكري والإعلامي والسياسي حول الظاهرة الجهادية، فإنها تبقى إحدى أكثر الظواهر صعوبة في التعريف والإحاطة، ويعود ذلك إلى صعوبة فهم أسباب ظاهرة عودة الديني المعاصرة ومحدداتها ومآلاتها، بحيث إنه لا توجد «طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الأيدولوجيات والصراعات التأويلية والتفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة»<sup>96</sup>.

يعود أصل الإشكال في قصور الخطاب الإعلامي والسياسي المتداول إلى هيمنة الرؤية المانوية للعالم؛ فمن جانب يرى أصحاب طرح الأصولية الحداثية، بتقسيم العالم إلى عالم حضاري وعالم متخلف، تقدمي ورجعي، يقسم الجهاديون العالم بمنطق ديني إلى قسمين: نطاق الإيمان ونطاق الكفر، أي المجتمع الإسلامي المنشود، والمجتمع الآخر الكافر على حد عبارة سيد قطب، فالنظام العالمي وكل تمثلاته الثقافية والاجتماعية والسياسية تصبح بهذا المعنى موضوعاً للنضال الجهادي.

يتبنى الجهاديون استراتيجيات العنف الثوري عالمياً كوسيلة للوصول إلى غايتهم وأهدافهم، وهو ما يتجسد في العمليات الانتحارية التي بلغت ذروتها مع تفجيرات البرجين في مانهاتن أيلول/سبتمبر سنة 2001، وهو الأمر الذي قاد إلى ربط مصطلح «الإرهاب» في القاموس الإعلامي والسياسي المعاصر بالحركات الجهادية و«الإسلام السياسي».

هذه الرؤية المانوية المتصلبة للعالم، تجعل مشكلة الجهاديين مع نظام عالمي برمته، وهو أمر يزيد من حدته ارتفاع مؤشرات التفسير بنظرية المؤامرة من هنا وهناك؛ فالجهاديون يرون أن النظام العالمي بكل محدداته هو أصلاً مؤامرة ضد الإسلام، في حين تصدر تفسيرات مؤامراتية مضادة تفسر صعود العنف الجهادي بخدمة مصالح جهات معينة.

يمكن القول إنَّ الظاهرة الجهادية على تعقُّد أسبابها، هي تجلٌّ صريح لعودة الديني في المدى السياسي للزمن العولمي، فالظاهرة الجهادية بوصفها تجسيداً لعودة الديني في السياسي، تتطلب فهماً مركباً، وهو ما يعني «أنَّ فهم الظاهرة الجهادية يحتاج إلى الإحاطة بجوانبها المختلفة، أي هويتها الدينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية التي تمثل مختلف محددات هذه الظاهرة»<sup>97</sup>.

### ثالثاً: طروحات العولمة

يحيل الخوض في موضوع العولمة على الحديث عن مفاهيم ما بعد التقنية وفلسفة ما بعد الحداثة والحداثة الفائقة وغيرها من الاصطلاحات التي لقيت رواجاً كبيراً في القاموس الفكري المعاصر. بالعموم، فإن العولمة تمثل مرحلة جديدة من مراحل التاريخ البشري تكونت نتيجة منعطفات تاريخية شهدها القرن العشرون، يمكن فيها تمييز ثلاث مراحل أساسية انتهت صيرورتها

إلى ظهور واقعنا الراهن. المرحلة الأولى هي مرحلة الحروب العالمية وما قبلها وهي مرحلة شهدت تغييرات عدة في موازين القوى، وقد مثلت مرحلة مفصلية حددت انهيار قوى سياسية قديمة وظهور قوى أخرى جديدة، وهو أمر أدى إلى إعادة حدوث توزيع جغرافي جذري حدد ظهور عدة كيانات سياسية جديدة وتقسيمات سياسية فُطرية مبتكرة، كما تميزت هاته المرحلة بوجود صراع أيديولوجي نشيط، متنوع بتدخلات عسكرية وعدة حروب في عدة أشكال. وقد خلصت هاته المرحلة إلى سقوط المشروع الفاشي والنازي، بسقوط النازية في ألمانيا سنة 1945 وقبلها الفاشية الإيطالية، وأيضًا بسقوط إمبراطوريات الشرق كالقديمة اليابان وتركيا العثمانية في الحرب العالمية الأولى، مضافًا إلى كل هذا نهاية عصر القوى الكولونيالية الكلاسيكية (فرنسا، بريطانيا، إسبانيا ...)، في مقابل صعود قوتين جديدتين على الساحة، تمثل كل منهما أدلوجة سياسية خاصة؛ الاتحاد السوفياتي ممثلًا للأيديولوجية الشيوعية الاشتراكية، والولايات المتحدة الأمريكية ممثلة لليبرالية الديمقراطية.

وكانت المرحلة الثانية مرحلة الصراع الأيديولوجي الثنائي بين المعسكر الشرقي الاشتراكي والمعسكر الغربي الليبرالي؛ فبعد اجتياح موجة التحرر والاستقلال للمناطق التي كانت خاضعة سابقًا للقوى الاستعمارية التقليدية، سيحدث تسابق أيديولوجي حثيث لضم هذه الدول الوليدة إلى مجال أحد القطبين المتصارعين، إما عبر التحالفات أو عبر الولاءات، أو حتى عبر ما سيعرف بسياسة الاحتواء وملء الفراغ. ستعرف هذه المرحلة بـ«الحرب الباردة»، حيث سيتقاسم النفوذ السياسي في العالم قوتان رئيسيتان مهيمنتان.

المرحلة الثالثة هي مرحلة نتجت إثر نهاية المرحلة الثانية، التي كان من نتائجها انتصار نمط الاقتصاد الرأسمالي الحر على نموذج الإدارة المركزية للاقتصاد الاشتراكي، وهذا الأمر أدى إلى ظهور فوارق كبيرة في مستوى المعيشة والتطور الاقتصادي والاجتماعي بين دول المعسكر الاشتراكي المتأزمة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا ودول المعسكر الليبرالي التي تعيش حالة من الرفاه. ستبدأ هذه المرحلة من حيث انتهت الثانية، وسيظهر ذلك في حدثين رئيسيين: نهاية الصراع الأيديولوجي في أوروبا القارية بسقوط جدار برلين سنة 1989 وتوحد ألمانيا، ثم الحدث الأهم وهو تفكك الاتحاد السوفيتي في 1991 والنهاية الرسمية للمعسكر الاشتراكي الأممي.

نظرًا انتصرت الليبرالية وسادت على خصمها السابق، فبدأ أنه لم يبقَ في الساحة خصم جدير منافس لها. في هذا الجو سيعلم مفكر أمريكي من أصل ياباني -عقب أحداث نهاية المرحلة

الثانية تحديدًا- أن تطور النظم السياسية في التاريخ قد وصل إلى ذروته مع نموذج الديمقراطية الليبرالية، وأن التاريخ قد توقف عند هذا الحدث، ولن يكون هنالك جديد على المستوى السياسي. سيدخل العالم قريبًا في حالة نظرية من زوال الصراع الأيديولوجي، حيث يسود نموذج واحد من منظومة التحضر، يرافقه تطور هائل في التقنية وأدوات النقل والاتصال، وانفتاح غير مسبوق للتجارة والتبادل بين الدول نتيجة سيادة نموذج اقتصاد السوق الحرة. هنا يستعد العالم لدخول عصر الكونية، أي عصر ما يسمى «العولمة».

هاته المرحلة تاريخية جديدة قادت إلى تغيراتٍ في طبيعة المفاهيم والتصورات والتمثيلات حول الراهن المعيش. وأهم مفهوم مسّته هذا التغيير هو مفهوم الإنسان ذاته، فمن جهة يمكن الحديث عن إنسان العولمة كنموذج لفاعل إنساني جديد ذي امتداد كوني في جانبه الإيجابي، ومن جهة مقابلة يمكن الحديث عن نموذج إنساني جديد يجسد أزمت مختلفات وعطالات جديدة.

بالعموم، فإن العولمة بوصفها مرحلة تاريخية جديدة، ومنعطفًا حضاريًا، تطرح عددًا من الأسئلة والإشكاليات، التي حفزت المفكرين للكتابة عنها إعجابًا واستهجانًا، منافحة أو نقدًا. وفي هذا السياق ظهرت الطروحات المتحاورّة والمتداخلة حد الصراع حول طبيعة، وماهية العولمة ومآلاتها على مصير الإنسان.

## 1- غايات التاريخ: بين النهاية أو الصدام

رأى ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) في مجمل تأويله لفلسفة هيغل وأحداث القرن العشرين، أن النمط الأمريكي في العيش قد انتصر، وأنه دون غيره سيكون تجسيدًا لنهاية التاريخ. وانطلاقًا من هذه الفكرة سيعمد فرنسيس فوكوياما إلى صوغ إحدى أكثر الطروحات الفكرية شعبية وإثارة للجدل في المدى الفكري الراهن، أي طرح نهاية التاريخ، القائم بسيادة العولمة وانتصار نموذج الديمقراطية الليبرالية. بينما يرد عليه هنتنغتون بأن التاريخ لم يغلق بعد، وبأن محددات الصراع والصدام بين الحضارات والثقافات لا تزال تجد إمكان حدوثها في داخل مكّونات الهويات الجمعية للثقافات المختلفة ذاتها.

## أ - شيخوخة الفكر البشري ونهاية التاريخ

تستند مقولة نهاية التاريخ إلى فرضية «شيخوخة الفكر البشري» التي تفترض الانطلاق من تصور مسار خطّي للتاريخ بهدف الوصول إلى غاية محددة؛ ففي التراث الفلسفي الغربي نجد أن مصادر هذا الطرح تعود في أول الأمر إلى أصلها اللاهوتي، أي التصور المسيحي لمسار التاريخ. «إن أول روايات عن تاريخ عالمي حقيقي في التراث الغربي هي روايات مسيحية... فمؤرخ مثل أغوسطين إلهيبوني لم تكن تهمه التواريخ الخاصة بالإغريق أو اليهود باعتبارهم إغريقًا أو يهودًا، وإنما كان يهمه خلاص الإنسان بوصفه إنسانًا، وهو حدث يشكل تحقق الإرادة الإلهية في الأرض»<sup>98</sup>.

ومع الحداثة عُلمن هذا التصور وأنسن من حيث إن الحداثة ذاتها تمثل عملية نزع التفسير السحري عن العالم (Désenchantement) على حد تعبير ماكس فايبر. وفي هذا تظهر تصورات فولتير وكانط وماركس وخصوصًا هيغل الذي رأى في التاريخ سيرورة غائية نحو العقل أو روح العالم. فكان هيغل بهذا أهم من قال بمرحلة شيخوخة الفكر البشري، كغاية لنضج الفكر البشري أو بالأحرى الوصول إلى غايته النهائية. هذا الطبع الغائي هو نفسه ما يلاحظه نيتشه على أنه يمثل أهم صفات الإنسان الحديث، كما بلورته الفلسفة الحديثة، الذي يعد هيغل آخر عنقودها. ف«الإنسان الحديث هو وارث معنى وحلول كل أُلغاز المستقبل، إنه الفاكهة الأكثر نضجًا على شجرة المعرفة... إنهم يقولون: لقد وصلنا الغاية، نحن الغاية، نحن اكتمال الطبيعة»<sup>99</sup>.

يمكن القول إذا إنَّ طرح شيخوخة الفكر البشري يمثل تصورًا خطيًا لتاريخ الفكر البشري، يصل مع نموذج الإنسان الحديث لغايته، أي إلى نهاية تاريخه بالمفهوم الهيجلي. فالإنسان مر بمرحلة الطفولة في مجتمعات ما قبل الدولة، ثم وصل مرحلة الشباب والفتوة مع بداية ظهور الدولة ومحاولات تشييد الحضارات، التي ميّزها الاندفاع للغزو والحروب الدموية، بعدها شهد مرحلة الكهولة مع تسلسل مراحل بناء مفهوم الدولة الحديثة وقيمها. وها هو اليوم ومستقبلًا يدخل مرحلة شيخوخته، التي تتميز مثلها مثل مرحلة شيخوخة الفرد البشري طبيعياً بالهدوء والسكينة والحصافة، يرافقها انطفاء الطاقة الخلّاقة. هذا التصور الطبيعي يُذكر بالتفسير البيولوجي للحضارات كما يوجد عند أسزوالد اشبنغلر (Oswald Spengler)، لكن هذا الأخير يأخذ بمسار الدورات الحضارية،

ومعناه أن: «لكل حضارة إمكاناتها الخاصة للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج وينحل ولن يعود أبدًا»<sup>100</sup>. وفي المقابل يظهر تصور المسار الخطي التطوري عند هيجل.

إن تصور شيخوخة الفكر البشري هو تصور يندرج في منظور التاريخ العالمي، وهو تصور يحيل بالضرورة إلى مفاهيم من قبيل نهاية التاريخ، نهاية الفكر، نهاية الفلسفة، نهاية الأيديولوجيا... أو ما يعرف عامة في قاموس ما بعد الحداثة بفلسفة النهايات. وتجعل أحداث الزمن الراهن هذا التصور يبرز على الواجهة بوصفه تشخيصاً لروح العصر.

إذا كان هذا الطرح، يفترض مجموعة من مقاربات فلسفة النهايات، التي تطال مفهوم الإنسان ذاته على ما يسميه ميشيل فوكو نهاية الإنسان، حيث إن هذا الأخير يرى أنه «لم يعد التفكير ممكنًا في أيامنا هاته إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الإنسان»<sup>101</sup>، بهذا يتم الانقياد إلى التساؤل حول مصير الإنسان ومستقبله في ظل هذه المعطيات والمستجدات، وخصوصًا أن المفهوم والمصطلح ذاته يبقى غامضًا وغير واضح كفاية. ف«موت الإنسان» لا يعني نهاية الجنس البشري بقدر ما يعني نهاية حقبة معينة من الوعي البشري، حيث يرتبط هذا الوعي بنوع من القطيعة مع مختلف المكتسبات التي حصلها الإنسان طوال تاريخه من ميثافيزيقا، وأيديولوجيا، وأديان، وفلسفات وأفكار.

من هنا يفترض طرح شيخوخة الفكر البشري بأن الإنسان قد وصل إلى مرحلة الهرم الفكري، أي أنه لم يعد قادرًا على ابتداع منظومات قيمية جديدة، وأن أفكاره أصبحت عقيمة وغير قادرة على صنع أي قداسة جديدة لأي إنتاج قيمي جديد يوحد القوى البشرية للنهوض بأي مشروع كبير جديد.

إن مكتسبات الإنسان الحديث هائلة كمياً وكيفياً، وخصوصًا على مستوى التطور العلمي وتغير آفاق النظر إلى الحياة؛ فالإنسان المعاصر ليس هو نفسه الإنسان السابق من ناحية الوعي والفهم وتمثّل الحياة والذات. ويبدو أن الأديان والأيديولوجيات التي طالما استطاعت أن تنظم البشر طوعًا وتكسبهم وعيًا جماعيًا مشتركًا وكانت قادرة على تجسيد أعظم المشاريع وخلق أعتى الحضارات، قد فقدت جاذبيتها هذه، بفعل صعود النزعة التشككية والفردانية التي رافقت صعود النزعة العلمية المعاصرة.

يتجلى الأمر في التصدع الضخم الذي أصاب مشروعية المرجعيات الدينية إثر النقد الفلسفي الحداثي ومكتسبات العلم الحديث التي دخلت في صدام مباشر مع التفسيرات الدينية. يضاف إليها ما أصاب الأيديولوجيا من خيبات أمل بعد سقوط كبرى مشاريعها السياسية الفاشية ثم سقوط الاتحاد السوفياتي بعدها. إن العالم المعاصر يبدو عالمًا باردًا من دون أيديولوجيا جذرية صريحة - وإن كان هذا لا ينفي وجودها - حتى وإن وجدت فوجودها لم يعد مركزيًا - مثل أفكار الحركات الجهادية وبعض المنظمات اليسارية الراديكالية - والأمر بهذه الصيغة يبدو أن له عدة دلالات.

يتزامن طرح نهاية الأيديولوجيا مع تصاعد النزعة الفردانية التي تعني أن الفرد أصبح يمثل القيمة العليا لذاته وبذاته، بالخصوص في مجتمعات مركز النظام العالمي الجديد، أين تهيمن النزعة الليبرالية بوضوح.

إن طرح شيخوخة الفكر البشري يحيل بالضرورة على مرحلة نهاية التاريخ، التي ترتبط في الخطاب الفكري الراهن بالعولمة في أبعادها الكونية، والتي تعني أيضًا ظهور مفهوم خاتم البشر أو الإنسان الأخير، بوصفه الفاعل البشري لهذه المرحلة.

## ب - صدام الثقافات أو الحضارات

ردًا على طرح نهاية التاريخ، سيصدر هنتنغتون سنة 1996 كتابًا سيكون له صدى واسع في الساحة الفكرية، هذا الكتاب عنوانه الرئيسي صدام الحضارات، وأطروحته الرئيسية تأتي رافضة لمقولة نهاية التاريخ القائلة بأن الليبرالية الديمقراطية قد انتصرت، وبأن العولمة ستكون مجالًا ساكنًا، لا حرب ولا مشاكل سياسية كبرى فيه. فبالنسبة إلى الطرح الصدامي، فإن التاريخ مقبل على أحد أكثر مراحل خطره، بخلاف ما يحاول طرح النهاية أن يروج له بطرحه التفاؤلي الساذج، الذي يسكت عن كثير من الأمور حول الذات، والهوية، والثقافة والتاريخ.

يعتمد هنتنغتون على قراءة أعمال برنارد لويس، المختص في الدراسات التاريخية الاستشراقية في المنطقة الشرق أوسطية تحديدًا، وهو القائل بفكرة صراع الهويات الدينية، وصراع المركز مع الأطراف، والصراع داخل مركز الحضارة ذاتها. حيث سينحل هنتنغتون هذه المقولات في صوغ نظريته عن صدام الحضارات.



يرادف هنتنغتون بين الثقافة والحضارة، ويربط الهوية الحضارية بالفكرة الدينية من جهة أخرى، فتقسيمه للحضارات يربط ويماهي كل هوية حضارية بدين معيّن (الإسلام، المسيحية الغربية، الأرثوذكسية، البوذية...)؛ حيث إن الطبيعة الدينية للهوية تمثل جوهر الحضارة، وهو ما يفسر قدرة هذه الحضارات على الصمود عبر الزمن.

الهوية «الدينية الحضارية» تمثل هوية صلبة، ومنظومة معنى متماسكة، أي أنها في عملية التلاقي مع الهويات الأخرى تهدد بالتصادم مع غيرها، إذا ما حدث التداخل في مجال الصلاحيات والوجود والنفوذ. في هذا السياق يصل هنتنغتون إلى نتيجة أن الهوية الإسلامية والهوية الصينية تمثلان أصلب هذه الهويات، من حيث إن الأولى بفعل طبيعة خطابها ذي المدى الكوني فإنها تعدّ هوية متصادمة مع غيرها بالطبيعة، ذلك أنها تكون في بحث دائم عن فتوحات للتوسع ومجالات نفوذ جديدة، وهو الأمر الذي يقود إلى التصادم مباشرة مع هوية الحضارة الغربية التي تحمل تقريباً خصائص الكونية هذه نفسها، التي تجعلها تحمل اليوم مشعل ما يعرف بالنظام العالمي الجديد ذي الطبيعة الكونية هو الآخر، والتي تمثل الولايات المتحدة الأمريكية شرطي النظام فيه.

بالنسبة إلى العولمة، فإن هنتنغتون ينطلق من نقد الطروحات المتفائلة بحتمية انتصار الليبرالية والنموذج الغربي، وخصوصاً طرح فوكوياما القائل بنهاية الثقافات والحضارات لمصلحة النموذج الأحادي المنتصر، أي نموذج الحضارة الغربية والنظام الليبرالي اجتماعياً والديمقراطي سياسياً والرأسمالي اقتصادياً.

يقول صاحب كتاب صدام الحضارات بعالم متعدد الأقطاب الحضارية، حيث إن انتصار الأيديولوجيا الغربية على نظريتها الاشتراكية السوفياتية والذي عنى ضمناً نهاية عهد الثنائية القطبية، لا يعني التسرع في تصور النظام العالمي الجديد على أنه نهاية سكونية فردوسية وانتصار للنموذج الحضاري-الثقافي الأوحده كما ذكر فوكوياما في غمرة تهليله بسقوط الاتحاد السوفياتي في كتابه الصادر سنة 1992، «بل إن النظام العالمي الجديد قائم على تعدد الحضارات والأقطاب، وهذا ما سببرهن عليه الأحداث الواقعية»<sup>102</sup>. وفعلاً فقد كانت الأحداث التي شغلت العالم في بداية الألفية الراهنة مصداقاً لرأي هنتنغتون، وخصوصاً هجمات منهاتن في أيلول/سبتمبر 2001 وما تبعها من تصاعد النشاط الجهادي وتعولمه. وكذا صعود الصين كقوة عالمية جديدة، إضافة إلى عودة روسيا لممارسة دورها كقوة عالمية تعارض المصالح الغربية «الأمريكية والأوروبية».

هذا يعني أن هذا التنوع الحضاري هو ذاته ما يمثل خطرًا قائمًا في الأفق، حيث إن الهويات المتصادمة والمتعولمة تهدد بحدوث صدام عالمي إذا ما توافرت الظروف المناسبة لذلك. وإذا كان العالم يحفل ببؤر الصدام النائمة، التي تنتظر فقط المحفزات الضرورية لتشتعل من جديد، وعلى رأسها منطقة الشرق الأوسط المعروفة بحدودها الدموية على حد قوله، فإن التاريخ لم يغلق بعد.

تطرح المقاربة الصدامية هنا مفارقة، فإذا كان الطرح الصدامي يقول بالتعددية الثقافية والحضارية، فإن هنتنغتون ومن قبله برنارد لويس ومن سار سيرهما، يقولون بهذه التعددية انطلاقًا من رفض القول بطروح حتمية انتصار الغرب، حيث يدعون الغرب للتأهب الدائم والاستعداد المستمر لمواجهة أعداء قادمين ومتحيزين. فالهدف من تنظيراتهم يبقى في بعد آخر المحافظة على هيمنة النموذج الحضاري-الثقافي الغربي، وهو ما جعل محمد عابد الجابري يرى أن «الأهمية الحقيقية للمقاربة الصدامية تكمن في الوظيفة التي تؤديها»<sup>103</sup>. فنظرية صدام الحضارات ليست دعوى لنقد الهيمنة الغربية، بقدر ما هي إنذار ودعوة استنفار للبقاء على أهبة الاستعداد لحماية هذا التفوق الغربي.

## 2- هيمنة أم كونية؟

إن الحديث عن العولمة وتمثلاتها حديث ذو شجون، فهي كتعبير عن تمرحل التاريخ الراهن من الطبيعي أن تكون أكثر المواضيع إشالة للحبر وشغلاً للمنابر الإعلامية والثقافية والسياسية. فالمفكرون حديثين كانوا أم محافظين، ناقدين أو منافحين، شغلهم موضوع العولمة هذا، فطرحوا الأسئلة حول طبيعتها، ومحدداتها ومآلاتها. وفي هذا السياق يتم ملاحظة تبلور توجهين رئيسيين في قراءة الفضاء العولمي: التمثل الإيجابي بوصفها إحالة للكوني، والتمثل السلبي بوصفها تجسيداً لهيمنة إمبريالية بشكل جديد.

تمثل العولمة في تمثلها الإيجابي تجسيداً لذلك الوعد بتحقيق الكونية وزوال قيود الحدود الجغرافية والسياسية التي وضعت عبر التاريخ، إنها تجسيد لحلم قديم نجد صده في فلسفة الرواقيين، كما يظهر في غايات أعتى الإمبراطوريات القديمة، وحتى الأديان، في شكل غاية توحيد العالم. لكن مع العولمة لم يعد الهدف توحيد العالم تحت راية واحدة كما تمثله النزعة العالمية الإمبراطورية، بل أصبح يتم نشدان الكونية من دون اللجوء إلى الفتوحات العسكرية. فالعولمة فضاء

كونيٍّ يمثل مجالاً خصباً للتعددية وشعارها في هذا المجال: حضارة واحدة، تعدد ثقافي، المعبر عنها في تيمة أن: العالم أصبح قرية صغيرة.

يدافع أنصار العولمة عن هذا الفضاء الحضاري التاريخي الجديد بوصفه مجالاً جديداً ومرحلة تاريخية تنفتح على نماذج جديدة من القيم والمنظومات الإنسانية، لا بل إنها تقترح فاعلاً بشرياً جديداً على الساحة. فتمثل العولمة فضاء لتحقيق الحريات الفردية، وتحقيق الاعتراف بتفرد الذات الفردية وحققها في تقرير مصيرها وحريتها في اختيار تفضيلاتها وغاياتها. كما أنها تمثل مجالاً لتحقيق الكونية وزوال تلك التقسيمات الجغرافية والذاتية، التي صنعت التفرقة بين البشر، وكانت مسؤولة عن تغلغل الأحقاد التاريخية والهوياتية، نتيجة سيادة نماذج منغلقة ومتصلبة عن الذات الخصوصية وإيهامات التفوق والرقى على حساب الآخر. فالعولمة بهذا الشكل هي فضاء محكوم بالنزعة الإنسانية الكونية فلسفياً، والفردانية اجتماعياً، والديمقراطية سياسياً، والسوق الحرة اقتصادياً، أي النماذج المنتصرة في الفضاء التاريخي الراهن.

العولمة بمختلف محدداتها النظرية والتطبيقية، تفترض مجالاً جديداً في تاريخ الإنسانية، حيث إنها تعبر عن آمال الإنسانية في صوغ مشروع كوني، مشروع أمل يوماً حكماً المظال في تجسيده عبر مفهوم الإنسان الكوني، وأمله إمنويل كانط في شكل مشروع للسلام الدائم، في حين تمثل هابرماس قابلاً للتحقق في مرحلة مابعد الدولة/الأمة، أي العولمة ذاتها. وبالعوم فإن العولمة مثلما فرضت نفسها على الساحة العالمية إطاراً عالمياً حضارياً، فإنها تفقد فلسفياً إلى عدة تساؤلات حول طبيعتها ومحدداتها ومآلاتها وتأثيراتها في مستقبل الإنسان وقيمته.

صحيح أن العولمة هي كونية لكنها لا تبدو إمبريالية وفق الوصف النمطي، «فقد انتهى عصر الإمبراطوريات، وسوف يتعين إيجاد سبل أخرى لتنظيم العالم المتعولم في القرن الحادي والعشرين»<sup>104</sup>.

إذا افترض أن لكل فكر أو حقبة فكرية-زمنية أو منظومة فكرية-نموذجها الخاص من الفاعل البشري، وإذا كانت العولمة في تمثلها الإيجابي هي ذلك المشروع الكوني الذي يلغي حواجز الهويات الصلبة، فهي بهذا تعتمد إلى ابتكار فاعل بشري جديد بهوية مبتكرة، انطلاقاً من ذلك الشعار العولمي الشهير القائل بأن العالم أصبح قرية صغيرة. فالإنترنت ووسائل المواصلات والاتصالات ذات السرعة والكفاءة الخارقة قد غيرت من أبعاد الزمان والمكان الإنساني بطريقة لم يشهدها البشر

عبر كل تاريخ وجودهم الطويل؛ فما يحدث اليوم في مدينة بكين بالصين عند الساعة الواحدة زوَالاً مثلاً، سيصل صدهاء إلى مدينة طنجة بالمغرب بعد بضع دقائق. وكم يبدو اليوم غريباً منطق ذلك الحدث في سنة 1945، حين أسقطت الطائرات الأمريكية قنبلتين على مدينتين يابانيتين (هيروشيما وناكازاكي) ولم يصل الأمر إلى السلطات الإمبراطورية اليابانية في طوكيو التي تبعد مئات الكيلومترات فقط عن الحدث إلا بعد مرور نحو يوم على الحادثة، إن هذا لدلالة على ذلك التغير الهائل في نحو نصف قرن فقط لأبعاد الوجود الزمكاني الإنساني.

على جانب آخر ينبّه نقّاد العولمة والمتوجسون منها ريبة، إلى أنه يقبع خلف الوعود الفردوسية بالكونية والتعددية، إرادة هيمنة مخفية. فالعولمة هي استراتيجية هيمنة ناعمة، تهدف إلى إقرار نمط محدد من طرائق العيش والتفكير. ويتم تحميل مسؤولية إرادة الهيمنة هاته إلى رائد النظام العالمي الجديد في زمن العولمة، أي إلى الولايات المتحدة الأمريكية. فالعولمة يتم تمثيلها في شكلها السلبي على أنها إمبريالية جديدة توصم بـ«الأمركة».

يعدّ المفكر والفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي، أحد أهم نقّاد النظام العالمي الجديد والسياسة الخارجية الأمريكية من داخل البيت الأمريكي في الساحة الفكرية الراهنة. فبالنسبة إلى تشومسكي، إن الولايات المتحدة الأمريكية تريد أن تكرر نظام وصاية على العالم تحت مسمى العولمة؛ نظاماً يخدم مصالحها الخاصة، وترعاه مراكز القوى والضغط للبرالية الجديدة، التي تريد أن تجعل من العالم سوقاً اقتصادية خصبة لها، متجاهلة كل الاعتبارات الإنسانية وكل مفاهيم العدالة والخير. فهذا النظام العالمي الجديد النيوليبرالي، هو نظام هيمنة ناعمة، نظام هيمنة لا يختلف عن سابقه في التاريخ إلا من ناحية الشكل، «فليس هنالك جديد في البرامج النيوليبرالية، أو في نظريات الإنتاج غير المباشر وغيرها من حزمة القوانين الاقتصادية التي تخدم المصالح والامتيازات والسلطة»<sup>105</sup>.

يتبع تشومسكي هذا الرفض للنظام العالمي الجديد بالكشف عن استراتيجياته وثغراته التي تتمثل بالكيل بمكيالين، وخصوصاً في ما يعرف باستراتيجيات «نشر الديمقراطية» التي يُحكم عليها بحسب ملاءمة نتائجها للمصالح الأمريكية «فالديمقراطية مسموح بل مرحب بها أيضاً، لكن مرة ثانية، يحكم عليها حسب حصيلتها لا حسب العملية بحد ذاتها»<sup>106</sup>. كما ينتقد أيضاً ما يعرف

بـ«الحرب على الإرهاب»، ويرى في كل هاته المصطلحات، مجرد تنميقات لفظية تخفي وراءها آليات هيمنة واستغلال مموهة.

في السياق نفسه يرى جلال أمين العالم وهو مفكر يساري مصري وأحد أهم نقاد العولمة على الساحة الفكرية العربية بأن العولمة تمارس الهيمنة عبر التقنية، فخلف كل تقنية توجد هنالك أيديولوجيا خفية. فالعولمة هي سيادة نموذج أيديولوجي محدد أحادي الهوية الثقافية، وهي ليست نهاية الأيديولوجيا أو التاريخ كما يسوق لها خطاب «التبرير الأيديولوجي للهيمنة الثقافية في زمن العولمة»<sup>107</sup>.

هاته الملاحظات هي عمومًا ما يكيلها النقاد اليساريون للعولمة، من حيث إنها أحادية البعد، وتكرس للثقافة الاستهلاكية، التي تؤسس لما يسميه هربرت ماركوز نموذج «إنسان البعد الواحد»، حيث يجد هذا المجتمع الاستهلاكي مشروعيته من قدرته على تبرير «لامعقوليته»، فهو «يسير قدمًا نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي. ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعًا أحادي البعد؛ مجتمعًا يحيلك باستمرار على ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوئته ومعارضته ونفيه وهدمه، ما دام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار... هنا بالتحديد تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد في الطابع العقلاني للاعقلانيته»<sup>108</sup>.

### 3- الفاعل البشري الجديد أو خاتم البشر

إذا كانت العولمة تفترض مجالًا معيشيًا جديدًا فإنها تفترض أيضًا فاعلاً بشريًا جديدًا، هو في تمثله الإيجابي الإنسان الكوني المتحرر من قيود الذات والهوية بمفهومها الكلاسيكي، وفي تمثله السلبي يمثل فاعلاً بشريًا نمطيًا ذا نزعة استهلاكية، عقيمًا فكريًا، منزوع القيم، معتدل الإرادة والطموح إلى حد السماجة.

إن «ما تتيحه موجات العولمة وما بعد الحداثة، هو ولادة شكل جديد لوجود البشر وأنماط تعايشهم، يتجاوز الشكل اللاهوتي للمخلوق الآثم الذي ينتظر يوم الدينونة لكي يحاسب على عمله، كما يتجاوز الشكل الماورائي للكائن الذي يستمد من خارجه علل وجوده ومبادئ سلوكه»<sup>109</sup>. بمعنى

أن هذا الفاعل البشري من المفترض أن يحقق استقلاله انطلاقاً من أنه يستمد هويته من ذاته، حيث يطلق عليه عدة تسميات منها إنسان العولمة، الفاعل البشري الجديد، إنسان ما بعد الحداثة وخاتم البشر.

بحثاً عن الجذور الفلسفية لمفهوم «خاتم البشر» وهو أكثر تسميات الفاعل البشري لإنسان العولمة إثارة للجدل، يتم ملاحظة أن أول من استعمل لفظاً كهذا هو فريدريك نيتشه. فقد عمد فيلسوف القوة إلى استخدام مصطلح «خاتم البشر» كإشارة إلى دلالة الحالة السلبية التي تلي مرحلة العدمية الناتجة من تجاوز الإنسان الحديث لذاته. إن الإنسان في هاته المرحلة لن يرغب في أكثر من الأمان والراحة والعيش الرغيد، وسيقبل طوعاً بغياب طموحات كبرى في أفقه، وهو بهذا يناقض مبدأ إرادة القوة الذي يقود إلى الإنسان الأسمى بمفهومه النيتشوي.

أما عن دلالاته الراهنة، فيمكن القول إنه يرمز أساساً لإنسان العولمة، وهو مثل مفهوم نهاية التاريخ ليس مفهوماً قيامياً (Apolyptique)، بل هو «طرح أيديولوجي ومحاولة للإجابة عن سؤال قديم تم طرحه بداية من أفلاطون أي سؤال: ما هي أفضل النظم السياسية الممكنة؟»<sup>110</sup>، وما هي أفضل النماذج البشرية المناسبة لها؟

إن مفهوم خاتم البشر كما هو مفهوم تمثلي يحيل إلى منظومة قيم الإنسان الراهنة، فالنظام العالمي الحالي يدعو إلى قيم الفردانية والمساواة والسلام والحرية والرخاء المادي، وفي المقابل فهو يعتمد إلى تحييد نزع أصيلة في الإنسان، مثل الغرائز العدوانية والتوسعية، التي كانت مسؤولة سابقاً عن ظهور الحضارات وتوسعها. وإذا كانت كل منظومة قيم تعتمد إلى تبيان حدود خير وشر معينة، فإن حدود الإنسان المعاصر القيمية هي ما يصنع مثال «خاتم البشر» هذا.

يرى نيتشه أن المستقبل سيكون صراعاً بين نموذجين، نموذج خاتم البشر، أي الإنسان الديمقراطي ذي الطبيعة السلبية، ونموذج الإنسان الأسمى وهو الإنسان المطلوب تجسده في الفلسفة النيتشوية.

«إن كلباً ينام كل اليوم قانعاً تحت أشعة الشمس طالما يتم إطعامه. إنه راضٍ بحاله. إنه لا يهتم أن يكون هنالك كلب آخر أفضل منه، أو أن سيرته ككلب متوقفة، أو أن كلباً مماثلاً له يتعرض للاضطهاد في مكان آخر في العالم. بمعنى أن المجتمع الذي يتم في إلغاء كل أشكال التفاوت،

سيتحول الفرد فيه إلى شبيه بهذا الكلب. حياة الإنسان بهذا المعنى تحمل في طياتها مفارقة مقلقة: إنها تستلزم اللادالة، لأن النضال ضد هذه اللادالة يستلزم أعلى ما تنتجه القيم الإنسانية.

خلافًا لنييتشه، لم يكن ألكسندر كوجيف غاضبًا من العودة إلى الحيوانية في نهاية التاريخ. يبدو أنه قانع بالعمل بقية حياته في المنظومة التي ستكون مهمتها الإشراف على بناء الموطن الأخير لخاتم البشر. لقد أوضح كوجيف من خلال قراءته لأعمال هيغل أن نهاية التاريخ تعني أيضًا نهاية الفن ونهاية الفلسفة»<sup>111</sup>.

يقلب فرنسيس فوكوياما الطرح النيتشوي، فيقول بأن فكرة خاتم البشر هي تجسيد لانتصار قيم الإنسان المعاصر، أي القيم الليبرالية الديمقراطية. ويشرح كيف أن التاريخ يصل إلى خاتمته مع نموذج خاتم البشر، وذلك من خلال برهان جدلية الرغبة في نيل الاعتراف الهيجلية، كما يستلهم من هيغل تصوره للطبيعة البشرية، حيث «أنكر أن يكون لديه نظرية عن إنسان الطبيعة مثل هوبز وروسو، فالإنسان عنده حر غير محدد، وقادر بالتالي على تشكيل طبيعته عبر الزمن التاريخي، ويشترك الإنسان الأول عند هيغل مع إنسان الطبيعة في حاجاته الغريزية ولكنه يختلف عنه بأنه يملك التيموس»<sup>112</sup>.

يعود فوكوياما أيضًا إلى الجذور الفلسفية لأفلاطون في نظريته حول تقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام، حيث يركز على الجانب الغضبي «التيموس» لصياغة مسار الطريق نحو خاتم البشر. إن جدل الرغبة في الاعتراف هذا يحكمه مبدأ: الرغبة في المساواة «الإيسوثيميا»، والرغبة في التفوق «الميجالوثيميا». ويرى فوكوياما بأن المنظومة الليبرالية الديمقراطية المعاصرة هي الوحيدة القادرة على إشباع نزعة الإنسان نحو الاعتراف المتساوي «الإيسوثيميا» وتحقيق المساواة والحرية للجميع. وفي مقابل ذلك تعتمد لتقييد وقنونة الرغبة في التفوق من المجال السياسي إلى أنشطة بدلية مثل الرياضة والفنون والتجارة وغيرها.

إن الإنسان الديمقراطي الأخير هذا وكما تمثله نييتشه نقدًا وفوكوياما تبجيلًا، هو إنسان يرضى بالتخلي عن بعض من طبيعته البشرية ورغباته في التفوق على أقرانه مقابل الحصول على الاعتراف المتساوي بإنسانيته، وهو يجسد فعلاً فاعلاً بشرياً جديداً، يرمز لطروحات نهاية التاريخ، الميتافيزيقا والأيدولوجيا، ومقولة سيادة العلم في زمن نهاية الفلسفة، الفن والدين.

#### 4. أسئلة إنسان العولمة ورهاناته

يبقى إنسان العولمة بوصفه فاعلاً بشرياً جديداً بهذا المعنى الباب مفتوحاً أمام عدة أسئلة حول طبيعته وتمثلاته، خصوصاً في ما يتعلق منها بمستقبل الإنسان وهويته وقيمه في الفضاء العولمي. إشكالات وتساؤلات راهنية ومستقبلية، تتمثل أهمها بالآتي:

##### أ - سؤال العلم والمستقبل

إن التطور الهائل للعلم والتقانة في الحقبة الراهنة يجعل منها أهم المكتسبات الإنسانية التي يقوم عليها نظام حياتنا الراهن. فالطابع الشمولي المتجدد والمتعدد للتقانة المعاصرة يجعل منها الأداة الأولى للعولمة، بل هي الطابع المميز للعولمة نفسها. فالوعد العلمي المتمثل بتوفير كل سبل الرخاء والازدهار الإنساني، ووعوده المستمرة في حل مشاكل البشرية المختلفة وعلى رأسها معضلة الأمراض والحاجات اليومية للإنسان، بل وأكثر من ذلك معضلات مثل الشيخوخة وغيرها، تجعل من العلم تجسيداً للوعد الخلاصي الإنساني المباشر، وتعويضاً عن تصدع مشروعية الوعد الخلاصي الديني والأيدولوجي في الحقبة الراهنة. فالعلم يفرض نفسه كأمل للمستقبل الإنساني، حيث إنه انطلاقاً من فكرة النسبية واللامستحيل، يعتمد دوماً لتجاوز حدود الممكن، نحو آفاق جديدة. والاختراعات والابتكارات التكنولوجية في عصرنا الراهن أهم شاهد على ذلك. لكن يبقى السؤال حول طبيعة هذا الوعد الخلاصي العلمي ومآلاته قائماً؟ هل العلم قادر بالفعل على القطع مع كل التفسيرات الميتافيزيقية واللاهوتية؟ هل هو قادر فعلاً على تحقيق الخلاص الإنساني الدنيوي؟

الإجابة عن هذه الأسئلة، تظهر أنه ثمة عدة عوائق وعقبات أمام العلم، تضعه أمام عدة رهانات، يجب عليه أولاً تجاوزها.

(1) رهان مستقبل الإنسان: أسئلة كثيرة تطرحها الثورة العلمية: أي مستقبل للإنسان في ظل تطورات العلم؟ هل ستتأثر نظم حياته من عمل وشغالة بفعل تطور الوسائل التقنية؟ أي مستقبل للنسالة البشرية أمام اكتشافات البيوتكنولوجيا؟ ما مصير البشر أمام تطور أسلحة الدمار الشامل؟

«إن بعض التقنيات الحيوية الحديثة يثير الرعب منذ البداية، ويخلق إجماعاً فورياً على الحاجة إلى إقامة ضوابط سياسية على تطويرها واستخدامها»<sup>113</sup>. ومن أهم هذه التقنيات أسلحة



الدمار الشامل، وتقنيات استنساخ البشر التي تهدد كليهما بإعادة رسم الخارطة الإنسانية بمجرد قرار يتخذ في لحظة ما. بل إن هذه التقنيات التي تمثل كليهما أهم مكتسبات التطور العلمي في المجال العسكري والبيولوجي والطبي، وتمثل آفاقاً جديدة وغامضة لمستقبل الإنسان.

هل يكون وعد التقدم العلمي بهذا المنظور قادراً على تكذيب النظرة المتشائمة كما يأمل دعاة التوجه العلموي، أم أن العلم بوصفه أهم نتاج لتطور الذكاء البشري سيكون هو حصان طروادة للبشرية برمتها؟ أي أنه سيسير قدماً بالإنسان إلى هاويته المحتومة!

عموماً يرتهن مستقبل الإنسان بسؤال العلم هذا، فبعد الصدمة الكوبرنيكية ثم الصدمة التطورية، التي خلخلت مركزية الإنسان الكونية، لا بل أهانت كرامته كما حدث مع النظرية الداروينية، فإن مستقبل الإنسان، يبدو متعلقاً فعلاً بتطور العلم الذي يمكنه عبر مختلف الاكتشافات أن يعيد تعريف الإنسان بيولوجياً ووجودياً، وهذا يجعل مستقبل مفهوم الإنسان ذاته على حافة هاوية. فالعلم بهذا المعنى يشرعن لمفاهيم من قبيل ما بعد الإنسان ونهاية الإنسان وولادة جنس بشري جديد وغيرها، والتي يبدو من خلالها أن العالم يشهد فعلاً تجسد مقولة نيتشه «أن الإنسان هو ما يجب تجاوزه»<sup>114</sup>، في قالب علموي هذه المرة.

(2) رهان الحقيقة: حين أشار هيغل إلى مرحلة نهاية التاريخ كما وضّح ألكسندر كوجيف في تأويله لأعمال الأول، فإنه قصد مرحلة عقم الفلسفة، وتعويضها بنمط أكثر تقنية وأقل إبداعية وحرية، أي بالعلم. فالعلم المعاصر يملك صدقية كبيرة خصوصاً باعتماده الطابع التجريبي القادر على البرهنة بالأدلة الملموسة مباشرة، وهو في تطلعاته الأكثر جذرية يعتمد أيضاً لمحاولة كشف حقائق الأمور للوصول إلى حقيقة معينة عن الإنسان والكون وأهم قضاياهما، بل إنه عند أصحاب النزعة العلمية يمثل السبيل الوحيد للحقيقة. هذا الطابع التقني وال جذاب للعلم هو مكن الخطة فيه عند نقاد التوجهات العلمية، فقد أشار مارتن هايدغر (Martin Heidegger) لطابع العلم الموجه والتقني بإفراط حين قال بأن «العلم لا يفكر». والتوجه نفسه انتهجه قبله نيتشه بتحذيره من انتصار الفلسفة الوضعية والعلموية، التي ستفقد لنتائج وخيمة على المجتمع والإنسان بحصره في بعد واحد على ما أشار إليه هربرت ماركوز ومن بعده يورغن هابرماس.

(3) رهان الهيمنة: هل العلم منزّه عن كل غاية سلطوية؟ هذا هو أهم سؤال نقدي ذي خلفية سياسية يوجه لـ«العلم». إن العلم بوصفه توجّهاً تقنياً، يحتاج إلى ميزانيات ضخمة تضمن تجسيد

بحوثه وإنتاجها في شكل تقانات تكنولوجية. والسؤال الذي يطرح هنا بوجه خاص هو في حيادية  
وغايات هاته التمويلات الوسائل التي تخصصها جهات معينة لتطوير البحوث العلمية بغية إنتاج  
التقانة.

إن العولمة بوصفها فضاء للسوق الحرة، الذي تحكمه غالبًا مراكز قوى معينة، تحوز على  
رساميل ضخمة قادرة حتى على ضمان تسيير ميزانيات كثير من الدول المتأزمة الصغيرة في  
أفريقيا أو آسيا. وفي الأغلب تكون تمويلاتهما للعلم مشروطة أو موجهة. فحتى الاكتشافات التي تكون  
ذات طابع علمي خاص-مثل اكتشاف الأنسولين- يتم استثمارها عاجلاً أم آجلاً في شكل شركات  
ربحية ذات بعد عالمي. وبالعوم يبقى الجدل دائراً بين مبشر بزوال السلطة التقليدية بفعل تفتت  
أنظمة المعنى السابقة نتيجة الثورة العلمية. وبين متشائم من الهيمنة المضمرة التي تخفيها آليات  
العولمة، خصوصاً في جانبها التكنولوجي والعلمي.

## ب - سؤال القيم والهوية

إن سؤال القيمة هو أهم سؤال يفرضه مفهوم خاتم البشر أو إنسان العولمة على الساحة،  
فالعولمة بطابعها الكوني تمثل تهديداً لكل الهويات الخصوصية، ولمنظومات قيمها، باعتبار طابعها  
التفاعلي المفتوح وقدرتها العالية على اختراق أصلب الهويات الثقافية بفضل فتوحاتها التكنولوجية  
الرهيبية، التي تمثل خطراً حقيقياً على كل خصوصية ثقافية أو هوياتية. بهذا فهي تصبح آلية لمحو  
حدود الأنا والآخر، بل إنها تصبح في حد ذاتها حاصلاً لانحلال القيم الجماعية لصالح تصاعد  
النزعات الفردانية، التي تمنح للفرد الحق في صوغ هويته الخاصة وإعادة صوغها بعيداً من  
التمترسات الهوياتية المجتمعية. بهذا يصبح خاتم البشر بوصفه نموذج إنسان العولمة حقلاً للتغير  
القيمي والهوياتي في مفهوم الإنسان ذاته.

فالعولمة بهذا تمثل حقلاً خصباً لإعادة صوغ مفهوم القيمة والهوية الإنسانية، متجاوزة  
منطق الخصوصية القيمية والهوياتية، حيث تدعم من جهة مجموعة من القيم الفردانية، وتعتمد إلى  
تفكيك كل قيم جماعية من جهة أخرى. فالفضاء العولمي يشهد زوال مشروع صناع المعنى  
التقليديين المتمثلين برجل الدين، السياسي، المثقف، بالتالي فإن القيم في فضاء العولمة تخضع أيضاً  
لمنطق السوق الحرة، ومنه فإن مفهوم الهوية بمعناه الكلاسيكي يتم تجاوزه لصالح هوية أكثر

تفاعلية وأكثر هشاشة. هذا الأمر يمتد إلى مفهوم الهوية الجماعية أيضاً، «فالعالم على ما يتشكل في عصر العولمة يخضع لتحولات تنقلب معها القيم والمفاهيم، وتتغير المشروعات والمهمات بقدر ما تجدد القوى والوسائل والمؤسسات»<sup>115</sup>، وهو الأمر الذي فتح الباب لطرح إشكالية مستقبل القيمة والهوية والثقافة في المدى الراهن.

### ج - سؤال الدين

إن العولمة بما هي فضاء جديد، يحمل في طياته التغيرات والتحولات، فإنه مسّ بكثير من قيم الإنسان وعلى رأسها الدين، الذي يُعدُّ أحد أهم مكونات الذات التقليدية. فالدين بوصفه مبادئ ثابتة وقيماً متعالية ذات بعد فردي وجماعي، يجد صعوبة في الحفاظ على مفهومه الكلاسيكي في فضاء عولمي مفتوح على التغيرات المستمرة والطبيعة الفردانية للفاعل البشري والنزوع نحو المدنس. فالدين الذي يحتكر منظومة معينة للحقيقة تكون ثابتة ومطلقة، يقف في جوانب كثيرة على النقيض من طبيعة المجال العولمي، بوصفه حقلاً للاختلاف والنسبية وتهافت المعنى وتخلخل الهويات الجماعية.

إن سؤال مشروعية الدين كما تطرحه الرؤى الاستشرافية لمستقبل الإنسان، لا ينطبق مع مشروعية الدين بمفهومه التقليدي، فدين زمن «ما بعد العلمانية» وحقوق الإنسان ليس هو نفسه دين الأزمنة السابقة. صحيح أن عودة الديني ظاهرة عولمية، لكن يبقى السؤال أي طبيعة لهاته العودة؟

إن آلية السوق الحرة المهيمنة في زمن العولمة لا تنجو منها حتى أعتى القيم رسوخاً مثل الدين بكل هالته المقدسة، فكثير من الديانات لم تعد تعتمد على ثقافة محلية ترتبط معها بعلاقة هوية ثابتة، بل إنها وحتى تحافظ على وجودها واستقرارها تعتمد إلى تحرير نفسها من كل سياق ثقافي. فالدين بهذا المعنى يتعولم لكي ينتشر، لكن هذا الانتشار ليس هو الانتشار الكلاسيكي الجمعي، بل إنه انتشار خاضع لآليات العرض والطلب في السوق. وهذا الفصل بين الثقافي والديني فسّره المستشرق الفرنسي المعاصر أوليفييه روا بصعود الجاذبية للحركات الجهادية عالمياً بوصفها تطرح -على الضد من الأديان المرتبطة بثقافة هوياتية- قضية ذات بعد عالمي، وهو ما يوائم طبيعة الحقل العولمي، حيث إن «سياقات السوق هذه تفترض إذا فقدان الهوية الثقافية ومرة أخرى أيضاً، ثمة أديان مستعدة أكثر من غيرها لكي تتجرد من هويتها الثقافية»<sup>116</sup>.

وباعتبار مكانة الدين في الفكر الإنساني، فإن سؤال الدين يمثل أحد أهم الأسئلة المصيرية التي تواجه إنسان العولمة.

#### د - سؤال السياسة والحرب

إن العولمة كمفهوم سياسي يعبر عن مجال يحتضن فاعلاً إنسانياً جديداً، مجسدة الطابع الكوني، في صيغته الليبرالية والديمقراطية، تمثل تحولاً سياسياً جذرياً في تاريخ الوعي السياسي الإنساني؛ «ففي العالم المعاصر يتشكل وعي الإنسان عبر غربة غير مسبوقه. ثمة التلفزيون، الحواسيب، الهواتف الذكية والتي توفر رهاناً يمثل تفاعلاً شبيه دائماً مع مشهد عبر اليوم من أوله إلى آخره»<sup>117</sup>.

إن هذا التفتح المعلوماتي الهائل يجعل من شبه المستحيل بناء دعاية سياسية منغلقة، نظراً إلى زوال السلطة التقليدية لمؤسسي معنى المعلومة (رجل الدين، السياسي، المثقف). بالتالي يصبح من الصعب على أي كيان سياسي تأطير الوعي السياسي لمواطنيه، وخصوصاً أننا نعيش في عصر مشروعية الجمهور السياسية الناتجة من هيمنة قيم الديمقراطية. بهذا المعنى فالعولمة بوصفها انفتاحاً لحقوق جديدة في مختلف المجالات أمام الفاعل الإنساني الجديد، الذي يتحول هو ذاته لموضوع للتفاعل والتغير، تفتتح حقبة جديدة من تاريخ الوعي السياسي، وهذا الأمر هو ما يجعل، منها انطلاقاً من طابعها الكوني، خطراً محدقاً على السياسيات القومية والمحلية.

على الرغم من ذلك فهي في نظام عالمي راهن من مسلماته نموذج (الدولة/الأمة) وسيادتها على مجموع مكوناتها الداخلية، تطرح مفارقة للواقع السياسي للعولمة. وهو ما يجعلها عرضة للمعضلات الأخلاقية التي تزيد مستقبل الإنسان في الفضاء العولمي غموضاً، حيث تُطرح عدّة الأسئلة حول الخصوصية، الكونية، العدالة الاجتماعية والسياسية ومستقبل النظم السياسية.

تفقد قيم الفاعل الإنساني الجديد، وعلى رأسها حقوق الإنسان ونزوعه نحو السلام، والعيش المشترك والنزعة الإنسانية، إلى مفارقات أخرى؛ فتظهر مشكلة أخلاقية عويصة في ما يتعلق بقضية الحرب. فالتحديات التي يطرحها العالم المعاصر تجعل من وجود الحرب أمراً واقعاً لا مفر منه، لكن الطبيعة الأخلاقية لقيم الفاعل الإنساني العولمي الراضية للنزعة الحربية تقف على

التقيض من شرعنة الحرب. ففي القديم لم يكن الأمر مطروحاً بهاته الصورة الجذرية حيث كانت الحرب تشرّع باسم الدفاع عن الحق في إطار السرديات الكبرى. لكن اليوم ومع التفاعلات الجديدة للعالم الراهن، يتغير الأمر، ولم يعد مجدياً كثيراً أخلاقية الحرب، التي تظهر في عودة مفاهيم «الحرب العادلة» وغيرها، أمام تصاعد النسبية الأخلاقية للفاعل الإنساني العولمي، وهذا ما يبقي «سؤال كيف يمكن أن نجعل من الحرب أمراً مقبولاً وعادلاً في القرن الحادي والعشرين؟»<sup>118</sup>، سؤالاً مفتوحاً وأحد أهم الأسئلة الاستشكالية التي تؤرق أخلاقي أزمنة العولمة وسياسيها.

#### رابعاً: مباحث العدالة الراهنة وقضاياها

لكلّ زمن قضاياها واهتماماته وأطره الفكرية، والتفكير الراهن في العدالة لا يخرج عن هذه المعادلة. في هذا المبحث سيتم عرض أهم مباحث العدالة المتداولة في المدى الراهن وقضاياها، التي ارتبطت بأهم المستجدات والنزعات القيمية للزمن الراهن، كما تتعلق بأهم الإشكالات الثقافية، الاجتماعية والسياسية التي تطرحها مختلف قضايا العصر.

يمكن تمييز التفكير الراهن في العدالة عن غيره، من خلال القضايا التي يعالجها ويسائلها ويهتم بها، والتي تربطه بالأطر الفكرية لتاريخيته. في هذا السياق يمكن تحديد مجموعة من أهم قضايا العدالة وإشكالياتها الأساسية التي يمكن أن تتفرع عنها عدة قضايا أخرى، وهي: إشكالية العدالة الاجتماعية والاقتصادية، إشكالية العدالة السياسية، إشكالية العدالة في الحرب، إشكالية العدالة الجنسية، وإشكالية العدالة البيئية.

#### 1- العدالة الاجتماعية والاقتصادية

تعدّ العدالة التوزيعية أحد أكثر المقولات تداولاً في فلسفة العدالة الراهنة، وهي التي تتصور العدالة انطلاقاً من بعدها التطبيقي، أي باعتبار محددات توزيع الموارد الاقتصادية داخل السياق الاجتماعي وفق استراتيجيات سياسية محددة، حيث إنه ومنذ «نظرية في العدالة» لجون رولز أصبح تصور العدالة يتم انطلاقاً من بوتقة تشمل في إطارها عدة حقول نظرية، متمثلة بالمجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

في هذا السياق يبرز مصطلح «العدالة الاجتماعية»، كأحد أكثر المصطلحات تداولاً واستعمالاً اليوم. فلا يكاد يوجد خطاب سياسي أو حقوقيّ إلا وفيه استعمال لمصطلح «العدالة الاجتماعية»، بداية من القرن التاسع عشر مثل هذا المصطلح منعطفاً مهماً في تصورات العدالة، حيث «ظهرت أنماط جديدة من التفكير في العدالة في القرن التاسع عشر ويعود ذلك إلى تغيير التصورات السائدة عن بيئة العالم الاجتماعي، والتأثير الذي تستطيع المؤسسة البشرية أن تمارسه في تغيير ذلك العالم»<sup>119</sup>. فتم نقل البحث عن العدالة من سياقه النظري المفاهيمي، إلى السياق الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بالواقع المعيش.

تنطلق مقارنة العدالة الاجتماعية من فكرة أن الظلم والجور والاختلالات الاجتماعية تعدّ نتيجة تقاليد ومؤسسات صاغها الإنسان لتأطير المجتمعات، وأن الأزمات ما هي إلا نتيجة خلل في صوغ هذه المحددات. ومن هنا تظهر المسؤولية الإنسانية والقابلية للعلاج والإصلاح بالتدخل الإنساني ذاته، وذلك عبر اقتراح إمكان صوغ نظم بديلة تجسد «العدالة الاجتماعية» في أرض الواقع. يفترض خطاب «العدالة الاجتماعية» هذا إمكان التغيير الجذري للأعراف والقوانين والمؤسسات الاجتماعية، وهو ما يؤدي لتجسد عدالة اجتماعية مسوغة ومشروعة.

أما «العدالة الاقتصادية» فهو مصطلح أكثر جدة من «العدالة الاجتماعية»، حيث يقع أيضاً في تداخل مباشر مع الحقل التداولي لـ«العدالة الاجتماعية»، وهو ما يجعل منه مصطلحاً غامضاً نوعاً ما على المستوى النظري. ويمكن تعريفه على أساس أنه «مبدأ إنصاف، في توزيع الموارد الاقتصادية الناتجة عن السياسات الرسمية»<sup>120</sup>.

عموماً فالمقصود بالعدالة الاقتصادية، هو التركيز على البعد الاقتصادي للعدالة، أي تمثل العدالة في عمليات توزيع الموارد وتقسيمها بين مختلف الأفراد المكونين للمجتمع، بحيث يُنتظر منها تحقيق توزيع اقتصادي عادل للموارد داخل المجتمع.

في الفكر المعاصر اهتم بعض المفكرين بالتنظير لـ«العدالة الاقتصادية»، ونجد على رأسهم أمارتيا سن، الذي اقترح عدالة توزيعية شاملة، من شأنها جعل الديمقراطية الليبرالية والعالم معها أكثر إنسانية وأكثر مساواتية وإنصافاً بحسبه، حيث يهدف مشروعه بصورة أساسية إلى بناء نظام عدالة اقتصادية بديل، قادر على التعامل مع المجاعات والفئات المهمشة، أفضل ممّا تفعله الرأسمالية الصرفة للنظام العالمي الجديد.

تتجاذب استراتيجيات العدالة الاجتماعية والاقتصادية عمومًا وفق مبدئين:

أولاً، مبدأ الاستحقاق: يفترض أن يحقق التوزيع وفق استراتيجيات العدالة الاجتماعية والاقتصادية مبدأ «لكل حسب ما يستحق». فالتعريف السطحي الأكثر تداولاً للعدالة هو إعطاء كل ذي حق حقه، مع ذلك يطرح هذا المبدأ إشكاليات كبرى، خصوصاً أنه يتعارض في عدة جوانب مع مبدأ المساواة، الذي يمثل أحد أهم مسلّمات مقاربة العدالة الاجتماعية المعاصرة.

ثانياً، مبدأ الاحتياج: إذا كان مبدأ الاستحقاق يمكن أن يحيلنا على استراتيجيات غير مساواتية، من حيث إنه المبدأ الموجود والمعمول به في كثير من نظم العدالة القديمة. فإن البديل الذي تم اقتراحه مع تطور منظومة «العدالة الاجتماعية» الحديثة، هو مبدأ الاحتياج. ويعبر عن هذا التحول والنقلة مقولة المفكر لويس بلان (Louis Blanc) «من كل بحسب قدرته لكل بحسب احتياجاته»<sup>121</sup>.

معيار مبدأ الاحتياج يقود إلى استراتيجيات توزيعية قائمة على التوزيع بحسب الحاجات، فإذا كان الأفراد متساوين مبدئياً - كما تقول به تصورات العدالة الاجتماعية - فإن النتيجة المنطقية هي توزيع أكثر مساواتية. بهذا مثّل مبدأ الاحتياج الدعامة النظرية الأساسية للنظريات والسياسات الاشتراكية. وتبقى الإشكالية مع هذا المبدأ هي الاختزالات الغامضة التي يمارسها حول طبيعة هذه الحاجات. كما يؤاخذ عليه أن تعامله السياسي مع التجمعات البشرية، مثل تعامله مع مزارع حيوانات ضخمة.

تهتم العدالة الاجتماعية بصوغ معايير تضمن عدالة عملية توزيع الموارد الاقتصادية، وهو ما يؤدي بدوره إلى تحقق العدالة الاجتماعية، باعتبار مقاربة العدالة الاجتماعية تصوراً مادياً عن العدالة؛ فتصبح الوضعية الاقتصادية للأفراد هي العامل المحدد للوضع الاجتماعي. بالتالي فلا يمكن تمثيل العدالة في سياقاتها الواقعية، إلا بتمثيل البعدين الاجتماعي والاقتصادي بعضهما مع بعض، فهذان البعدان وإن كانا يمثلان حقلين معرفيين متميزين، إلا أنّه حين يتعلق الأمر بالعدالة، فإنهما يمثلان عناصر بوتقة واحدة، حيث إن التكامل بينهما هو ما يحدد طبيعة «العدالة الاجتماعية».

## 2- العدالة السياسية

يعدّ المدى السياسي للعدالة، أحد أهم مجالات تصور العدالة منذ القديم. فقد بدأ الاهتمام بإشكالية العدالة في المجال السياسي منذ جمهورية أفلاطون الذي يعدّ أول كتاب في فلسفة العدالة بخاصة والفلسفة السياسية بعامة، وصولاً إلى التنظيرات الراهنة في فلسفة العدالة. فإذا كان ربط العدالة بالسياسية يحيل على البحث في مجال الـ«ما يجب أن يكون»، فإن هذا يعني بحثاً على سبل تجسيد المدينة الفاضلة باللغة المثالية، ورغبة في إحقاق السياسة العادلة بلغة أكثر واقعية وراهنية.

لهذا يمكن القول إنّ البعد السياسي يعدّ أهم بعد في فلسفة العدالة بعامة، فمفهوم العدالة السياسية يمكن تمثله في مستواه الواسع، الذي يضم في خضمّه العدالة الاجتماعية والاقتصادية، بوصفهما تجلياً مباشراً للسياسات العامة. ويمكن أيضاً تمثله في مجاله الضيق، أي في خصوصية بعده السياسي الخالص حصراً.

تمثل إشكالية المساواة والحرية إحدى أهم الإشكاليات المطروحة في سياق النظرية السياسية الديمقراطية الحديثة. فمنذ ألكسي دو توكفيل، أحد أهم منظّري الديمقراطية الحديثة، والذي رأى انطلاقاً من «أنه يستحيل إلغاء التفاوت في الذكاء والإمكانات الفردية لأنها تجد مصدرها في الطبيعة البشرية»<sup>122</sup>، أنه توجد في الديمقراطية علاقة قلقة بين المساواة والحرية، حيث إن الأفراد بطبعهم يميلون إلى المساواة أولاً. وتحقيق المساواة في المجتمع عبر تدخل الدولة يقود في أحيان كثيرة إلى تقويض الحريات، من هنا تظهر علاقة قلقة بين قيمتي الحرية والمساواة داخل المجتمع الديمقراطي، وهذا ما يتجسد في النظرية الليبرالية، التي تمثل أهم مرجعية التفكير في فلسفة العدالة المعاصرة. أين يتم الانقسام بعامة بين توجهين، يمين ليبرالي يدعم أولوية «الحرية»، ويسار ليبرالي يرى بأولوية «المساواة».

في السياق الراهن، وحيث تهيمن الأفكار الليبرالية عبر قيمتي المساواة والحرية المجسدة في شكل السياسة الديمقراطية، ومن حيث إن العدالة السياسية تصطبغ بهذه المحددات، فإن هذا الأمر يقود إلى بلورة عدة اصطلاحات نظرية معاصرة، من أهمها مفهوم «العدالة الانتقالية».

العدالة الانتقالية وهو مصطلح يقصد به لغوياً حالة عدالة ظرفية، تؤمن الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وهو إن كان مصطلحاً مرتبطاً بالديمقراطية المعاصرة، فإنه يحيل على مقارنة في العدالة تمثل مرحلة وسيطة تمهد الطريق للوصول إلى العدالة الديمقراطية. فـ«مفهوم العدالة الانتقالية حديث الظهور، لقد ارتبط أساساً بمعالجة قضايا الخرق الخطير والتجاوزات التي تتعرض



لها حقوق الإنسان خلال الصراعات والوضعيات الناتجة عن العنف واستعمال القوة في المجتمعات التي هي في طور التحول، إذا كانت العدالة الانتقالية تهدف أساساً إلى استعادة السلم المدني وإعادة بناء مؤسسات الدولة فهي تحتاج إلى عدالة متعددة الأبعاد: قضائية تحقق سيادة القانون، وتصحيحية ترمم جراح الماضي، وتوزيعية تنصف في إعادة توزيع الثروات»<sup>123</sup>.

تعدّ العدالة الانتقالية مثلاً واضحاً عن إشكالية التداخل بين الكوني والخصوصي، الداخلي والخارجي في تصوراتها. فالعدالة السياسية لم تعد تجد مرجعها في دستور الدولة الداخلي فقط، بل أصبحت أيضاً خاضعة لإلزامات خارجية ذات بعد عالمي ممثلة بميثاق القانون الدولي أو حقوق الإنسان الكونية. فانطلاقاً من التداخل والتداوت بين المجتمعات المعاصرة، أصبح من الضروري في ظل هيمنة مثال القيم الديمقراطية إيجاد صيغ عدالة مقاربة، وهذا ما تحاول مقولة «العدالة الانتقالية» تحقيقه، على الأقل ظرفياً.

«العدالة الانتقالية بطابعها الخاص تختلف عن العدالة العادية. إن كانت هذه الأخيرة في دولة القانون تكتفي بالفصل في النزاعات القانونية على أساس القوانين الموجودة عند قيام تلك النزاعات، فإن العدالة الانتقالية بالإضافة إلى جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية أحياناً، فهي قد تتجه إلى تطبيق القانون بصفة رجعية لتصبح بعض وضعيات الماضي على أساس الأحكام الاتفاقية ما قد يخل بقاعدة عدم الرجعية كما قد يخرج عن المبدأ المعروف لا حربية ولا عقوبة إلا بنص حيث تشبه عجلة المنتصر في حالة الثورات ومحاسبة رؤوس النظام المطاح به»<sup>124</sup>.

هذا ما يجعل من «العدالة الانتقالية» حساسة جداً للأبعاد التاريخية، فهي إن كانت تهدف إلى تسيير المرحلة الراهنة، فهي تعمل أساساً على تجاوز الوعي التاريخي الماضي وحل إشكالاته، كما أنها تهدف إلى الوصول إلى صيغة عدالة مستقبلية مسوغة ومشروعة. ف«العدالة الانتقالية» توجه أنظارها إلى الماضي والمستقبل في الأوان نفسه الذي تعمل فيه على التعامل مع الحاضر، هذا الأمر ذاته هو ما يؤدي إلى أن «تكثر الخلافات في المناظرات المتعلقة بالعدالة الانتقالية لأسباب عديدة، إذ يتبارى الجناة والضحايا بعدما اكتوت هوياتهم بنيران التجارب السياسية المستعرة»<sup>125</sup>. فمفهوم العدالة الانتقالية على قدر ما يمثل حلاً مبتكراً للخروج من أزمت المرحلة الانتقالية، إلا أنه في الداخل يظل مفهوماً قلقاً، وذلك نظراً إلى تداخل حقوله القانونية ومصادره المرجعية، وتشعب زمنيته التاريخية.

تمثل الديمقراطية سياسيًا، والليبرالية اجتماعيًا، مبدأ الحرية والمساواة قيمًا، أهم محددات التفكير الراهن في العدالة السياسية. وفي هذا الإطار ظهرت عدة مفاهيم جديدة على الساحة من قبيل «العدالة الانتقالية»، وما تثيره من إشكاليات تاريخية وقيمة تقود إلى إعادة طرح إشكاليات العدالة في الفكر السياسي الراهن بأوجه متنوعة ومختلفة.

### 3- العدالة في الحرب

«يرى كارل فون كلاوزفيتز أن كل عصر يخوض الحروب بأساليبه الخاصة»<sup>126</sup>، والعصر الراهن يمثل مرحلة مليئة بالأزمات والانسدادات السياسية الخانقة، والقلق من هنا وهناك، التي أدت إلى ظهور كثير من النزاعات والحروب، تحت عدة مسميات وأشكال، وهذا استدعى العودة إلى طرح سؤال الحرب وتداخلاته مع الإشكاليات الأخلاقية، وخصوصًا أن علاقة السياسة بالحرب هي علاقة استشكالية تطرح الكثير من الأسئلة المفتوحة. وإذا أخذ في الحسبان أن مشروع كونية حقوق الإنسان اليوم، والمثال السياسي المعاصر، يقوم على شعارات «النزعة السلمية»، فكيف يمكن أن تكون الحرب مشروعة في الزمن الراهن؟

إذا كان سؤال العدالة في الحرب مطروحًا منذ القديم، فإنه اليوم يعاد طرحه على الساحة الفكرية، كأحد أسخن النقاشات الأخلاقية المتداولة، حيث إن الحديث عن حضور العدالة في الحرب يحيل مباشرة على ما يعرف بنظرية الحرب العادلة، التي تمثل اصطلاحًا قلقًا يحيل بدوره على نموذج تصوري لأخلاق الحرب، كما يعدّ أحد أكثر المفاهيم إثارة للجدل في ساحة النقاشات الأخلاقية الراهنة.

يدافع دعاة النزعة السلمية عن رفض أخلاق الحرب، انطلاقًا من أن الحرب لا يمكن أن توصم بحال بالأخلاقية، ولا يمكن مناقشة إشكالية العدالة في إطارها، بوصفها بطبعها تمثل نقيض هذا الأمر؛ فالحرب شر، وهي ظاهرة تشير إلى انهيار النظام الأخلاقي وفشل العدالة.

من منظور آخر يرى دعاة المذهب الواقعي بضرورة فصل الأخلاق عن الحرب، فالأخلاق لها مجالها الخاص ومبادئها ومحدداتها الخاصة، والحرب لها ظرفيتها الاستراتيجية وخصائصها الميدانية. وعلى النقيض مع دعاة السلمية، لا يرفض المذهب الواقعي الحرب، بل إنه يشرع لها

انطلاقًا من فصلها عن المشروعية الأخلاقية، هذا الرفض لأخلاقية الحرب هو ما يشترك فيه الواقعيون مع السلمويين، على الرغم من تعارضهم في قبول الحرب من عدمها.

أما تيار أخلاقية الحرب أو ما يعرف بطريقة أكثر تداولًا بنظرية «الحرب العادلة»، فهو يمثل توجهًا يحاول أن يخفف من حدة تمثل الحرب بطبيعتها العنفي المدمر، وذلك عبر إخضاعها للشرط الأخلاقي، فهذا التيار ليس وليد التنظيرات الأخلاقية المعاصرة، بل إنه يندرج في جذور تاريخ الإنسان الحضاري.

كانت الحرب هي محرك التاريخ على قول هيغل، ومنها يمكن أن نبحث عن أصول القيم الإنسانية ومنها العدالة؛ «بعيدًا من آراء رافضيها الجاهلين بطبيعتها، فالحرب لها عدالتها. فهي لها أشكال، قوانين، طقوسها التي جعلت منها أول التشريعات وأكثرها مهابة. والتي خرج منها نظام الحق كاملاً: حق الحرب والسلام، حق الأفراد، الحق المدني، الحق العمومي، الحق الاقتصادي، الحق الجزائي»<sup>127</sup>.

كانت العدالة أحد أبرز الشعارات والقيم في الفكر القديم، مثلما يظهر في آثار وميثولوجيات الحضارات القديمة. فمن القواعد الصارمة لعمورابي إلى ملحمة الإلياذة والأوديسة» كانت الحرب أهم مسرح تدور فيه صراعات القيم. في قصائد هوميروس، ترتبط العدالة بصورة عميقة بالمزايا التي يتحلى بها المحارب... حين تدخل العدالة في السياق فعلاً، فذلك يقع ضمن سياق التركيز على هاته المزايا ذات الألوان المتعددة التي يتسم بها المحارب»<sup>128</sup>.

سترتفع جاذبية فكرة الحرب العادلة مع ظهور الأنظمة الثيولوجية الكبرى، المستندة إلى مشروعية مقدسة متعالية، هذا الأمر يظهر بوضوح في المسيحية والإسلام، وهما أهم عنصرين من مكونات الهوية الجمعية في العصر الوسيط. فمع ظهور مفاهيم الحرب المقدسة، الحروب الصليبية، الغزوات والجهاد، أصبح الأمر تجسيداً فعلياً على أوسع نطاق لمفهوم الحرب العادلة. فالعدالة الدينية باعتبار مرجعيتها الإلهية المتعالية تعتمد لتبرير مشروعية الحرب انطلاقاً من اندراجها في سياق عدالة الإله ذاته، أي أنها تتحول هنا إلى وسيلة لتجسيد عدالة السماء في الأرض.

في هذا السياق تميزت أعمال أوغسطين الهيبوني الذي سيصبح لاحقاً أحد آباء الكنيسة الكاثوليكية تحت مسمى القديس أوغسطين. فقد قسم أوغسطين عالم السياسة إلى جزأين: مدينة الخير

الفاضلة أي مدينة الله، ومدينة الإنسان أي مدينة الشرور والتنازع. ففي حين كانت الإمبراطورية الرومانية- راعية الكنيسة زمن أوغسطين- تنهال على غزوات الوندال والقوطيين والجرمان، كان أوغسطين يحاول أن يبعد تهمة الضعف الذي بثته المسيحية في روح الإمبراطورية المتهاوية، وذلك عبر تشديده على أهمية العدالة في الحرب، وقوله إن الحرب لا يمكن أن تشرعن إلا إذا كان ممارستها يخدم حجة عادلة.

تطورت تنظيرات الحرب العادلة خصوصاً مع تبني المسيحية لسياسة الحرب المقدسة في العصر الوسيط مع الدعوة للحروب الصليبية. وبرز اسم توما الأكويني، الذي حاول صوغ بناء نظري متكامل ومتناسك لما يمكن أن نسميه نظرية الحرب العادلة، حيث عمد هذا الأخير إلى صوغ قواعد ومعايير تحدد ماهية الحرب العادلة. وبعدها بدأت مدرسة سالامنكا انطلاقاً من مستجدات اكتشاف العالم الجديد» القارة الأمريكية «تهتم بالتنظير للحرب العادلة». فالأكويني بدأ في القرن الثالث عشر من خلال تجميعه عناصر من تقاليد القرون الوسطى وتعاليم أرسطو في إعادة تشكيل ملامح الحرب العادلة لتأخذ شكلاً معاصراً معترفاً به: حيث أعلن أنه لكي تكون حرب ما عادلة يتعين توافر ثلاثة عناصر: سلطة الأمير؛ قضية عادلة؛ نية حسنة. وسعى كل من القانونيين الإسبان فيتوريا وسواريز والمحامي اللاهوتي هوغو غروتوس إلى تحقيق مزيد من الازدهار لهذا التقليد في القرنين السادس عشر والسابع عشر... أما في القرون التالية فقد شهدت إهمالاً كبيراً لهذا التقليد»<sup>129</sup>.

في الحقبة المعاصرة وخصوصاً بعد نهاية الحرب الباردة، دخل العالم في مرحلة تشتت أخلاقي وقيمي، رافقه تصاعد الحروب والنزاعات الداخلية في عددٍ من مناطق العالم، وهو ما أعاد إلى الساحة خطاب الحرب العادلة؛ خصوصاً بعد الحملة الأمريكية على أفغانستان والعراق، التي قامت بحجية محور الخير والشر وهو ما أعاد إلى السطح النقاشات الأخلاقية حول الحرب، انطلاقاً من سؤال هل يمكن أن تكون اليوم الحرب عادلة؟

يعود تقليد الحرب العادلة إلى الساحة الفكرية في شكل مؤسس مع مايكل وولتزر (Michael Walzer)، فهذا الأخير المتخصص في فلسفة العدالة يعيد طرح سؤال العدالة في الحرب، محاولاً تجديد التقليد القديم وإلباسه صبغة معاصرة عبر إعادة صوغه في صورة معايير جديدة توائم روح العصر. «وقد سار وولتزر على النهج نفسه الذي سار عليه مفكرو الحرب العادلة

في العصور الوسطى والعصر الحديث، وتقليد الحرب العادلة عنده هو مجموعة من المبادئ والمعايير الأخلاقية التي تُحدد الوسائل والغايات بالنسبة إلى استخدام العنف من جانب الدولة وهذه المبادئ والمعايير الأخلاقية مُلزمة. لأنها تقوم على الإجماع العام، وهي مشتقة من المعايير القانونية، والأفكار الدينية والفلسفية، والشرائع الأخلاقية المختلفة، والاتفاقات المتبادلة التي تؤسس اتفاقية أو تقليد الحرب الذي يتخلل المجتمع الدولي بأكمله»<sup>130</sup>، حيث اقترح وولترز خمسة مبادئ أو قواعد توافرها ضروري حتى تكون الحرب عادلة، وهي: السبب العادل، مبدأ النية الحسنة، احتمالات النجاح، مبدأ التناسب ومبدأ الملاذ الأخير.

وفي كتاب قانون الشعوب يطرح جون رولز إشكالية الحرب العادلة، بوصفها ممكنًا مسوغًا، تحدده معايير العدالة وفق قانون الشعوب الليبرالي الذي يقترحه رولز. هنا يرى رولز بأن تسوية الحرب ومشروعيتها يجب أن يخضع لعدة شروط، ويشترط أيضًا أن تكون الحرب أخلاقية في وسائلها أيضًا، هذا ما يقوده إلى القول إنَّ «مبدأ المساواة يعطي الشعوب الليبرالية أو الشعوب السمحة، الحق في الحرب دفاعًا عن النفس. لكن هذا المبدأ لا يعطي تلك الشعوب الحق في الحرب سعيًا وراء المصالح العقلانية للدولة. هذه المصالح ليست وحدها سببًا كافيًا. الشعوب الجيدة التنظيم، سواء الليبرالية أو السمحة، لا تشن الحرب ضد بعضها البعض، بل تدخل الحرب فقط عندما تعتقد اعتقادًا صادقًا ومعقولًا أن سلامتها وأمنها معرضان جدًّا للخطر من سياسات توسعية تمارسها الدول الخارجة على القانون»<sup>131</sup>.

وهذا يعني أن رولز يفترض أن المرحلة التاريخية المعاصرة بصبغتها الليبرالية، تمثل تحولًا في مفهوم الحرب العادلة؛ فالحرب العادلة في السياق الليبرالي المعاصر، هي غير الحرب العادلة في السياقات القديمة.

عمومًا تطرح إشكالية الحرب العادلة نفسها كإحدى أهم المعضلات الأخلاقية المعاصرة، وخصوصًا إذا تم الأخذ في الحسبان فشل ما يعرف بـ«التدخل الإنساني» في تحقيق غاياته الأخلاقية المرجوة، حيث تحولت بعض عمليات التدخل الإنساني باسم حقوق الإنسان إلى مأساة إنسانية تتناقض كل المبادئ التي مورست من أجلها. كل هذا يجعل من تلك البداهة التي تقوم عليها فكرة عدالة الحرب أو نظرية الحرب العادلة، من حيث إنها ضرورة لأخلاق الحرب وجعلها أكثر إنسانية، مقولة على المحك.

فهل يقود الأمر للإقرار إذا بحتمية لأخلاقية الحرب مثلما يقول به منظور الواقعية السياسية، أم إلى اعتبار ظاهرة الحرب شرًا محضًا كما يرى دعاة المنظور السلمي؟

تؤدي عودة نظرية «الحرب العادلة» في المدى الراهن إلى ظهور ازدواج في المعايير الأخلاقية، وأبرز مثال على ذلك استراتيجيات الاعتماد على الميليشيات الخاصة التي تتبعها الولايات المتحدة على سبيل المثال-الظاهرة تعم كثيرًا من الدول- حيث تعتمد على منظمات عسكرية خاصة مثل «البلاك ووتر» (Black Water) للقيام بما يعرف بالمهمات القذرة في الحروب، وذلك بغرض التملص من المسؤولية الأخلاقية للحروب. فالحرب بما هي حرب تحيل دومًا على ضروريات واقعية، تنتهي في أغلب الأحيان بأعمال منافية تمامًا للنزعة الإنسانية والأخلاقية التي تشرعها، وهذا الأمر يجعل مشروعية الحرب المعلنة باسم المبادئ والعدالة على المحك على المستوى الأخلاقي القانوني، وهذا يستدعي اللجوء للاستعانة بـ«الجيش الخاصة» لتنفيذ «المهمات القذرة»، كوسيلة للتملص من المساءلة الأخلاقية والقانونية، إذ تتملص الجيوش النظامية والمؤسسات السياسية الرسمية من كل مسؤولية أخلاقية وقانونية إثر هذا. لكن هنا يُطرح تساؤل آخر، هل هاته المناورة والمداينة القانونية التي تصل حد الاحتيال يمكن فعلًا أن تشرعن الحرب اليوم أخلاقيًا؟!

إن الحذر من الانسياق وراء إغراءات الوضوح الأخلاقي، والأحكام المانوية النمطية حول الخير والشر، العدل والجور، هي أهم ما يدفع للتفكير بشكل نقدي إزاء المعضلة الأخلاقية للحرب في المدى الراهن، خصوصًا إذا تم الأخذ في الحسبان عملية إعادة هيكلة التقليد القديم من أصله اللاهوتي إلى تمثلاته العلمانية اليوم. فالتحول الحاصل في طبيعة الحرب ووسائلها في النظام العالمي الجديد هو ما يعيد طرح إشكالية العدالة في الحرب مجددًا من عدة أوجه. فالحرب إحدى أكثر الظواهر تكرارًا وشيوعًا في التاريخ الإنساني، حيث إن «الجميع لديه فكرة معينة عن الحرب، منهم من كان شاهدًا عليها، ومن كان لها دارسًا، ومن مارسها»<sup>132</sup>. وهي بوجه عام تمثل «أحد أشكال العنف الذي يتميز بصفة أساسية بأنه منهجي ومنظم في ما يخص الجماعات التي تقوم به، والطرق التي تستعملها من أجل ذلك. إضافة لذلك فالحرب محدودة في الزمان والمكان، وخاضعة لقواعد قانونية خاصة بها على درجة كبيرة من التغير تبعًا للأمكنة والعصور. جميع هاته المنازعات تتبع من الطابع المنظم للنزاعات الحربية»<sup>133</sup>.

إن طبيعة الحرب المرنة وإحالاتها الأخلاقية القلقة، تصعب إيجاد صيغة مشروعية كونية، جامعة مانعة لتسويغها، وهذا يعني بقاءها معضلة أخلاقية عويصة، وإشكالية مفتوحة. فالحديث عن الحرب العادلة أو العدالة في الحرب، سيبقى على الأرجح سؤالاً يثير الكثير من النقاشات والقلق، ما بقيت الحرب والسياسة. فالسياسة هي في وجهها الآخر ممارسة للحرب، لأنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع على رأي ماكس فايبر، وهو الأمر نفسه تقريباً الذي يذهب إليه كارل شмит، الذي يرى أن سيادة الدولة تتجسد من خلال قدرتها على اتخاذ القرار في اللحظة الحاسمة، أي لحظة خوض الحرب من عدمها.

لذا يمكن القول إن سؤال العدالة في الحرب هو سؤال مرتبط من جهة بشروطه الخارجية التي تتمثل بالظرفية التاريخية وطبيعة المحددات السياسية والاستراتيجيات المتبعة، ومن جهة داخلية بوجود الحرب ذاتها كظاهرة إنسانية مرتبطة بوجود الإنسان ذاته ونظمه السياسية والاجتماعية والثقافية.

#### 4- العدالة الجندرية

في عصر عولمي يعلي من قيم التعددية والفرדانية على ما تمثله منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، حيث تتكون معالمه انطلاقاً من مكتسبات الثورات والاكتشافات العلمية، بالخصوص في مجال التكنولوجيات وتقنيات البيوتكنولوجيا، وهو ما جعل ماهية الإنسان كما عرفت عليه حتى الآن موضع المسألة، بفعل ما أتاحت التكنولوجيا من إمكانيات التغيير والتلاعب والتحكم بالصفات الجسدية للبشر وما يطرح الأمر من أسئلة حول مستقبل النسالة البشرية بعامه. هذا الأمر قاد أيضاً إلى تغيرات جوهرية في تمثل هوية النوع الجنسي للإنسان، حيث إن إمكانيات تغيير الجنس والنوع التي تتيحها تقنيات البيوتكنولوجيا، جعلت مفهوم الهوية الجنسية الكلاسيكي على المحك، وهو ما يقود إلى خلط حسابات هوية النوع الجنسي والعلاقات بين الجنسية، في سياق محددات الفاعل البشري الجديد لعصر ما بعد التقانة.

عموماً فإن المرحلة التاريخية الراهنة على ما تمثله العولمة وفاعلها البشري الجديد تعيد مسألة وطرح مسألة العلاقات البين-جنسية في مختلف مجالات النسيج الاجتماعي (الأسرة،

المؤسسة، الفضاء العام ...)، كأحد أهم محددات التفكير في العدالة اليوم، هذا ما يعني أن العلاقات الجندرية غدت محوراً مهماً في مقاربات العدالة الراهنة.

انطلاقاً من منظومة حقوق الإنسان المعاصرة ذات البعد الكوني، وفي السياق الليبرالي، يتم التشديد على حق الفرد في اختيار انتماءاته وقناعاته التي تحكم حياته الخاصة. وهذا ما يضع على ساحة النقاش إشكالات النوع الجنسي وحقوق الفئات الجندرية الهامشية مثل المثليين، المتحولين جنسياً وغيرهم الذين لا يخضعون للمعايير الواضحة لهوية النوع الجنسي الثنائية بكونهم ذكراً أو أنثى.

انطلاقاً من دفاع منظومة حقوق الإنسان المعاصرة عن قيمة المساواة أيضاً، يتم التطرق إلى معيارية العدالة الجنسية انطلاقاً من نقد المقاربة الكلاسيكية القائمة حول علاقة الذكر بالأنثى. فاستناداً إلى قيمة المساواة كمثال قيمي تقوم عليه مشروعية العدالة، يتم تطبيق هذه المعادلة على أبسط وأولى بنى العلاقات في المجتمع، أي العلاقات بين-جنسية. وهذا ما يظهر في ولوج المرأة إلى سوق العمل باعتبارها مساوية للرجل، وانخراطها في مجال التمثيل العمومي والسياسي، وهو ما يقود إلى إعادة طرح عددٍ من الإشكاليات في هذا السياق:

#### أ - التحولات الجندرية وأثرها على الأسرة

المدى الحضاري الراهن أدى إلى تغيرات جوهرية في النسق الاجتماعي والعلاقات الجندرية داخله، وخصوصاً مع الثورة الجنسية التي شهدتها العالم بداية من منتصف القرن الماضي، أين تم تحرير العلاقات الجنسية، وهو ما كان له أثر عظيم في التنظيم الاجتماعي، خصوصاً على بنية الأسرة. أيضاً قاد الأمر إلى قبول الأقليات الجندرية، إذ أصبح رفض المثلية الجنسية أقل حدة، لا بل أضحت المثلية الجنسية هاته مشمولة بالحماية الحقوقية في أغلب الدول ذات السياق الليبرالي؛ «فحتى الستينيات من القرن العشرين كانت هذه العلاقة مجرّمة في معظم التشريعات الغربية لكنها غدت مذ ذاك مباحة، لا بل معترفاً بها ومحمية بسلسلة طويلة من القوانين التي تشبه رهاب الجنسية المثلية بالعنصرية»<sup>134</sup>.



هذا ما أدى إلى طرح عددٍ من الإشكاليات من قبيل تقسيم العمل المنزلي والأدوار داخل الأسرة، وتأثير العلاقات بين-جندرية في مستقبل الأسرة، وتأثير تحولات الهوية الجندرية المعاصرة في النسق الاجتماعي. في هذا السياق تزعم الأصوات المنادية بالحقوقية النسوية أن ربط المرأة بالعمل المنزلي هو المسؤول عن تهميش دورها الاجتماعي، استنادًا إلى ربط هذا الأمر بالاحتقار الذي توليه القيم الذكورية التي تحكم تصورات العدالة الكلاسيكية تجاه العمل المنزلي.

وجهة النظر هذه تجد لها مشروعية إذا تم الأخذ في الحسبان أن استقرار الأسرة التقليدية يقع في جزء كبير منه على كاهل المرأة. وفي رؤية مقابلة تدافع توجهات أكثر محافظة عن أهمية دور المرأة في الأسرة، من حيث مسؤوليتها في تربية الأطفال، وأن تغيب المرأة عن هذا الدور سيؤدي إلى اختلالات اجتماعية خطيرة، تؤدي إلى تدمير بنية الأسرة برمتها.

أدى السياق القيمي المعاصر إلى منعطف مهم في تصور وتمثل كيان الأسرة. فعلى الضد من تصورات الأسرة التقليدية، التي كان ينظر إليها على أنها مؤسسة قائمة بذاتها، حيث «كثير من الناس اليوم أصبحوا يعتقدون أن الزواج هو عبارة عن احتفال وإعلان عام عن اتحاد جنسي وعاطفي بين فردين بالغين. وهذا الأمر بذاته هو قاد لأن يصبح الزواج المثلي أمرًا مشروعًا في الولايات المتحدة الأمريكية وعديد الدول المتقدمة»<sup>135</sup>.

## ب - العلاقات الجندرية داخل مؤسسات العمل

تطرح في هذا المجال إشكالية التفاوت في الأجور، وأيضًا التفاوت في الإمكانات والاستعدادات البدنية. هذا ما يقود إلى ظهور مفارقة في سياق العدالة الراهنة، فهي إن كانت تستلزم المساواة بفعل أنها غاية قيمة، فإن سوق العمل المحكوم بواقعية الفروق في الاستعدادات بين الرجل والمرأة -وخصوصًا الجسدية منها، يؤدي إلى عدم مساواة على المستوى الاقتصادي. ففي حين ترفض النزعات المساواتية النسوية هذا الأمر، داعية الدولة إلى التدخل لإقرار المساواة الاقتصادية بين المرأة والرجل، وذلك عبر تبني استراتيجيات عدالة اجتماعية، يرفض المحافظون والليبراليون الكلاسيكيون هذا الأمر مستندين إلى مبدأ الاستحقاق القائل بـ«الأجر على مقدار العمل».

## ج - مشكلة الهوية الجندرية

بعيداً من التصورات الكلاسيكية المستندة إلى الخلفية البيولوجية، التي تقسم الجنس البشري إلى نوعين ذكر وأنثى، فإن المقاربة الجندرية تفترض تأويلاً مغايراً للهوية الجنسية، يستند إلى تمثيلها في إطار النسيج الاجتماعي. فالهوية الجندرية ليست نوعاً بيولوجياً فقط، بقدر ما هي هوية اجتماعية، حيث «تتشكل التصورات الجندرية لدى الفرد منذ الصغر خلال عملية التنشئة الاجتماعية بمؤسساتها المختلفة بدءاً من الأسرة مروراً بالمدرسة والرفاق ثم الإعلام ومؤسسات المجتمع المختلفة. وتترسخ هذه التصورات في الإدراك العقلي والحسي الاجتماعي في مراحل النمو المختلفة حتى تتقوّل في الاتجاهات ثم في السلوك مع الجنس الآخر»<sup>136</sup>.

إن التغيرات الاجتماعية التي يشهدها عصرنا الراهن بهذا المعنى يصبح لها دور مؤثر في الهوية الجندرية، وهو ما يفسر مقبولية المثلية الجنسية في السياق الليبرالي، وعدم مقبوليته في سياقات ثقافية أخرى. والهوية الجندرية هي بهذا تثير إشكاليات عويصة حول الكونية والخصوصية في سياق مقاربات العدالة المعاصرة.

## د - العلاقات التمثيلية والسياسية

في هذا السياق تطرح إشكاليات طبيعة التمثيل السياسي بين الذكور والإناث ونسبته، وأيضاً إمكان تمثيل الهويات الجندرية المهمشة في السياسات العامة. وتبرز الحركات النسوية الداعية إلى تدخل الدولة في صوغ عدالة اجتماعية لمصلحة المرأة والفئات الجندرية المهمشة، بوصفها تقبع تحت نير تسلط الثقافة الذكورية، في حين تدافع التوجهات المساواتية عن مقاربات أقل جذرية. أما عن توجهات الليبرالية الكلاسيكية والجديدة فإنها ترفض أي تدخل سياسي، وترى أن النظرية الليبرالية في حد ذاتها فضاء مساواتي بذاته، تتحدد الفوارق المشروعية فيه وفق مبدأ الاستحقاق: «دعه يعمل، دعه يمر».

في طرح مواز يتم إلحاق «العدالة الجندرية» بـ«العدالة البيئية»، فمثلاً عانت البيئة مركزية الإنسان، فقد عانت المرأة كذلك مركزية الرجل. ومن هنا تطرح فرضيات التجاوز في فضاء عولمي من المفترض أن يكون سياقاً يتم فيه رد الاعتبار للفئات المهمشة.

إن التحولات العلمية الفائقة والتي أصبحت تهدد وجود المفهوم الكلاسيكي للهوية الجنسية، أين أصبح الحديث عن إمكانية حصول تحول جنسي أو حتى ظهور جنس ثالث، تؤسس لإشكالية عويصة حول مستقبل التفكير في العدالة الجنسية. كما أن المساواة بين الجنسين كما تمثله طروحات «العدالة الجندرية» اليوم يطرح مجالاً جديداً للتفكير في آليات العدالة داخل المجتمع، من حيث إنها تمثل تحولاً جوهرياً داخل بنى العلاقات في النسيج الاجتماعي، وهو ما يحيل على تحولات اجتماعية وسياسية مهمة.

في السياق الاجتماعي، تعدّ الأسرة إحدى أهم البنى الاجتماعية تأثراً بمقاربات العدالة الجنسية المعاصرة. وعلى الصعيد السياسي فإن المساواة المطالب بإحداثها بين الجنسين، تطرح عدداً من الإشكالات منها تمثيل المرأة في عالم السياسة ومشاركتها في المجالات الأمنية والعسكرية. هذا الأمر كله يقود إلى تساؤل رئيسي: هل يمكن لمحددات العدالة الجنسية الراهنة أن تلغي محددات الهوية الجنسية الطبيعية لصالح مقاربة أكثر مساواتية؟ هل نحن فعلاً بصدد تحول جذري في مفهوم الهوية الجنسية يُنذر بخلط كل المحددات القيمية لتصورات العدالة؟

## 5- العدالة البيئية

إذا كانت فلسفة العدالة كما عُرفت عبر كل تاريخها تهتم بالعدالة كقيمة إنسانية حصراً، فإن تيار «العدالة البيئية» يعمد إلى تقديم وجهة نظر مغايرة، ترى أن التفكير في العدالة لا يجب أن يبقى متمحوراً حول الذات الإنسانية، بل يجب أن يمتد ليشمل بيئتها المحيطة.

من هنا كانت الفلسفة البيئية، نقداً لتمحور الفكر الفلسفي حول الإنسان، وأيضاً نقداً لـ «مركزية الإنسان». فعبر تاريخ الفلسفة والفكر مرّت علاقة الإنسان بالبيئة بعدة مراحل، ففي الفكر القديم أي مرحلة «الميثوس» قدّس الإنسان الطبيعة واتخذها مرجعية لا يجوز المساس بها، ثم جاءت مرحلة «اللوغوس» كمنعطف مهم في تمثّل الإنسان للطبيعة، وهنا تمحور الإنسان حول ذاته وفصلها عن الطبيعة، وهو ما سيتأكد مع ظهور الأديان التوحيدية التي ستضفي طابع فرادة الإنسان باعتبار أصله الإلهي، وهو ما سيقود إلى فصله عن الطبيعة، التي ستُعدّ مسخرة لخدمته.

انطلاقاً من عصر النهضة الأوروبية وبدايات مرحلة الحداثة، سيتم خلخلة أسس الفكر الديني والفلسفي الكلاسيكي، أولاً عبر «الصدمة الكوبرنيكية»، التي ألغت مركزية الأرض موطن الإنسان، فأصبح الإنسان يعيش في جزء من الحيز المكاني للكون الواسع، بعدما كان يقطن سابقاً مركز الكون. في مرحلة لاحقة وبداية من القرن التاسع عشر تحديداً ستحدث النظرية التطورية صدمة أخرى على الذات البشرية، لا بل إنها ستنتسف مركزيتها، حيث ستمثل صدمة شديدة لمفهوم «الكرامة البشرية» كما مثلته مركزية الإنسان في الحداثة، أين سيتم رفض الأصل المتعالي للإنسان، بوصفه تطوراً من أصل حيواني، أي إعادة اعتباره مجرد مكون من مكونات الطبيعة، وهذا ما كان من شأنه ضرب مشروعية مركزية «الإنسان» سواء في بعدها اللاهوتي أو الناسوتي الحداثي. وهذا ما يظهر «في أدبيات أخلاقيات البيئة الفلسفية التي تتفق على حفظ الحق الأخلاقي للطبيعة ورفض مركزية الإنسان، وعدم التعامل مع الطبيعة على أنها مجرد وسيلة»<sup>137</sup>.

برز تيار العدالة البيئية في الفكر المعاصر انطلاقاً من أفكار نظرية وحركات نضالية، وإلى جانب هذه الحركات ظهرت الكثير من المنظمات البيئية التي تعمل كل منها على تبني قضية بيئية معينة والدفاع عنها. أما في الجانب التنظيري فقد برزت أسماء عددٍ من المفكرين والمنظرين من أمثال هانز يوناس (Hans Jonas)، وميشيل سير (Michel Serres).

بالنسبة إلى هانز يوناس، الفيلسوف الألماني والمنظر الأخلاقي المعاصر وصاحب نظرية «أخلاق المسؤولية»، فإن إعادة تقييم مسلمات الحداثة الإنسانية هو أمر ضروري في عصرنا، نظراً إلى الزيادة الهائلة في أعداد البشر وحاجاتهم، وأيضاً إلى التقدم الهائل للتقانة العلمية ومنتجاتها التكنولوجية وما أصبحت تمثله من تهديد على مستقبل البشرية، حيث إن الإنسان أصبح مهدداً في وجوده بسبب الإنسان ذاته، والذي بتمركزه حول ذاته، أصبح يستنفد الموارد الطبيعية ويدمر النظام البيئي بطريقة خطيرة. ومن هنا تظهر الحاجة إلى «عدالة بيئية» تتجاوز «العدالة الإنسانية».

يرى يوناس أن الفكر الحديث أسس أيضاً لمركزية الإنسان، عبر اتخاذ الطبيعة مجرد منجم لحاجات الإنسان. فنجد أول منظري الفكر الحديث متمثلاً بشخص فرنسيس باكون يدعو الإنسان إلى غزو الطبيعة والسيطرة عليها، حيث إن «الهدف من المعرفة السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لأغراضنا العملية... لم تعد الفلسفة «محبة الحكمة»، إن مهمتها الآن السيطرة على الطبيعة لفائدة الإنسان»<sup>138</sup>. هذا التمرکز حول الإنسان سنجدّه في مختلف نظريات سرديات الفلسفة الحديثة، التي

حاولت القطيعة مع الفكر اللاهوتي بالتمركز حول الذات الإنسانية، وسيلغ الأمر أوجه مع الفكر الماركسي.

يعد مثال الأخلاق الإنسانية كما يمثله كانط، القائل بـ: «اعمل بطريقة يمكن فيها لعملك أن يصبح قانونًا كليًا للإنسانية»، أحسن مثال عن الطبيعة «الإنسانية» الخالصة للفلسفة الحديثة. ولتعويض هذا النقص في الاهتمام بالطبيعة يقترح هانز يونس أمرًا أخلاقيًا جديدًا يضم في كونه الإنسان والطبيعة فيأتي في الصيغة الآتية: «تصرف بطريقة بحيث تكون نتائج أفعالك متلائمة مع إمكانية استمرار حياة مستقبلية... أو بطريقة أبسط: لا ترهن شروط حياة دائمة للإنسانية على الأرض»<sup>139</sup>.

مع ذلك فإن يونس يصرح أنه ليس يوتوبيًا، فاليوتوبيا بحسبه هي المسؤولية عن «مركزية الإنسان» وأفكار التفوق البشري والرقى الإنساني، وفكرة «الإنسان الأعلى». بالنسبة إلى يونس يجب التقيد بواقع الطبيعة، بوصف الإنسان كائنًا يعيش في محيط معين، وهو إن وجد في الحاضر فذلك بفضل أعمال ماضية، لذا يجب عليه الحرص على مستقبل البشرية الآتي أيضًا، ومن هنا يبلور يونس المفهوم الرئيسي في فلسفته أي «مبدأ المسؤولية»، مسؤولية الإنسان تجاه محيطه وأقرانه وذاته. وفي هذا السياق يرى يونس العدالة فضيلة إجرائية تفترض تحقق «مبدأ المسؤولية»، فـ«العدالة هي ببساطة فضيلة، أي طريقة في التصرف، وليس مثالًا لحالة الأشياء الموضوعية»<sup>140</sup>. وهذا يعني أن يونس «يبني أخلاقًا نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة، انطلاقًا من مسؤولية بعيدة لا طوباوية»<sup>141</sup>.

في السياق السياسي، يظهر يونس نزعة تشاؤمية ولا يثق كثيرًا بمبدأ الديمقراطية الشعبية، فهو انطلاقًا من نقده لثقافة الاستهلاك التي تعم صفوف الجماهير، يحذر من السياسات الديمقراطية العمياء التي تركز فقط على الحاضر ولا تنظر إلى المستقبل بمسؤولية كافية. فيونس «ينزع إلى التفكير في أن الديمقراطية منظومة غير جيدة أمام هذه المشكلة، وبالتالي يدعو إلى نخوية مستنيرة، يسميها مؤامرة في الذروة بهدف الخير»<sup>142</sup>.

في سياق آخر يقترح ميشيل سير فكرة «عقد طبيعي» كبديل من طرح العقد الاجتماعي أو السياسي؛ «ولئن أبرز يونس حق الطبيعة الأخلاقي، فإن ميشيل سير يضيف إلى العقد الاجتماعي الشهير فكرة «عقد طبيعي» بين الإنسان والطبيعة. فما دامت الطبيعة تعطي الإنسان فإن على

الإنسان أن يقدم لها المقابل، وقد غدت هي موضوع حق»<sup>143</sup>. بمعنى أن العقد الافتراضي الذي يحدد مبادئ العدالة يجب أن يشمل الإنسان والطبيعة وكل الموجودات في هذا العالم، ويشمل أيضًا أبعاد الحاضر والمستقبل.

تظهر مقاربة «العدالة البيئية» كإعادة صوغ جذرية لتصورات العدالة، فالعدالة هنا تمتد لتشمل آفاقًا خارج الذات الإنسانية، أي إلى الطبيعة المحيطة التي لم تعد مجرد موضوع للذات الإنسانية، أو مجرد حيز مكاني يعيش فيه الإنسان، بل تحولت لتمثل كذات صاحبة «حق». من هنا ف«إن الخطاب البيئي المعاصر يحاول من خلال نضاله أن يثبت للمؤسسة «السلطة» أن جودة الحياة لا يمكن أن تكون وفق سياسات تهمل البيئة كقاعدة أساسية في استمرار الحياة»<sup>144</sup>.

تمثل المرحلة التاريخية الراهنة مرحلة متميزة بأبعادها الكونية وتغيراتها وتطوراتها المختلفة في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي والإنساني. فالأبعاد الكونية التي أسست لها العولمة كعنوان للمرحلة التاريخية الراهنة تركت آثارًا واضحة في كل مجالات الحياة، فليست العولمة مجرد وعد فردوسي بالخلاص الكوني، لكنها كذلك تحمل تمثلات سلبية، من حيث إنها تهدد بنهاية الثقافات لمصلحة نموذج نمطي تحدده الثقافة الليبرالية المهيمنة، كما تطرح أيضًا الكثير من الأسئلة حول مستقبل الإنسان.

تعدّ الليبرالية أهم محددات التفكير في العدالة اليوم، فجّل نظريات العدالة تنطلق من داخل الحقل الليبرالي سواء نقدًا أو منافحة، وحتى نظريات العدالة الخارجة عن السياق الليبرالي، لا تخرج عن أن تكون نقدًا لليبرالية. فالليبرالية في زمن العولمة تعدّ أهم سياق قيمي في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي، كما تعدّ منظومة حقوق الإنسان بأبعادها الكونية تعبيرًا جليًا عن سيادة الليبرالية في أبعادها الكونية العولمية الراهنة. فالتفكير الحقوقي الراهن لا يمكن فهم سياقاته التصورية وتمثلاته التطبيقية بعيدًا من الرهانات الثقافية والسياسية لمنظومة كونية حقوق الإنسان المعاصرة وسياقاتها القيمية.

إن فشل أطروحة الخلاص الإنساني للحدث، واستحالة تحقيق المساواة التامة بين البشر في ظل النظام العالمي الجديد، مضافًا إليها تفتت منظومات المعنى والقلق الوجودي ما بعد الحداثي، كل هذا أفضى إلى «عودة الديني» من جديد وبقوة، بعدما حكمت عليه سرديات الحدث سابقًا بحتمية النهاية. إن عودة الديني في زمن عولمي من المفترض أن يكون علمانيًا تطرح أكثر من إشكال

وأكثر من قضية؛ أسئلة كثيرة حول طبيعة عودة الديني ومآلاتها، وقضايا أخرى حول التعدد الثقافي والعنف الديني وظاهرة ما يعرف بـ«الإرهاب»، معبر عنها في قضايا فكرية من قبيل صدام الحضارات أو حوار الثقافات. وكل هذا يجعل من عودة الديني في زمن العولمة إشكالية محورية من إشكاليات التفكير في الفلسفة السياسية الراهنة.

يقود التفكير الراهن في العدالة إلى عددٍ من من القضايا والإشكالات الكلاسيكية والمستجدة. فالخوض في إشكالات العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان سؤالاً حاضراً باستمرار في الفكر الفلسفي عبر تاريخه، كما أن عودة التفكير في إشكاليات الحرب والسياسة والأخلاق من بوابة نظرية الحرب العادلة، هو نتاج لتأزمات الواقع السياسي الراهن الذي يؤثر بجلاء في التفكير الراهن في العدالة بعامة. ومن القضايا المستجدة التي أصبحت تناقش في سياقات فلسفة العدالة، العدالة الجنسية والجندرية، وإشكالية المساواة والتفاوت بين الجنسين من خلال عدة مقاربات ومنظوريات، وأيضاً إشكاليات العدالة البيئية، وما طرحه من نقد لمركزية الإنسان، ودعوة إلى توسيع أفق التفكير في العدالة لمجال أوسع من الأطر الإنسانية الصرفة.

## الفصل الثالث

### نظريات فلسفة العدالة الراهنة

يشهد المجال الفكري الراهن عودة للاهتمام الواسع بالفلسفة السياسية، عبر بوابة فكرة العدالة، أين ظهرت الكثير من نظريات العدالة في هذا السياق. في هذا الشأن كانت محاولة جون رولز في كتاب نظرية في العدالة الصادر سنة 1971، منعطفًا مهمًا في سياق إعادة بعث الاهتمام بإشكاليات العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. وقد ظهرت عدة نظريات انطلاقًا من المنظورات الفكرية المختلفة التي تناقش إشكاليات العدالة وتجلياتها على وفي مختلف مجالات الحياة المعيشة، وقد انطلقت أغلبها من مناقشة، ونقد وتقييم نظرية رولز لبلورة تصوراتها الخاصة في شكل نظريات في العدالة.

في هذا الفصل سيتم التطرق إلى أهم نظريات العدالة، والتيارات التي تضمنتها ومختلف مقارباتها التي اهتمت بالتنظير لسؤال العدالة في المدى الفكري الراهن ومناقشتها. وفي هذا المجال سيتم تحديد عدة تيارات ينبع أغلبها من داخل السياق الليبرالي، حيث تظهر عدة نظريات وأسماء وازنة في سياق فلسفة العدالة. عمومًا يمكن تبويب نظريات العدالة الراهنة في أربعة تيارات رئيسية: اليمين الليبرالي، اليسار الليبرالي، تيار الجماعية، وتيار يضم أبرز مطارحات الفلسفة القارية على ما تمثله النظرية النقدية وفلسفات ما بعد الحداثة، تلك التي اهتمت منها بسؤال العدالة ونظرت له .

فيُطرح التساؤل عن ما طبيعة تيارات فلسفة العدالة الراهنة ومقارباتها؟ وبمَ تمثّلت أبرز هذه النظريات ومن هم منظروها وأهم مقولاتها؟



## أولاً: اليسار الليبرالي

إذا كانت الليبرالية الكلاسيكية تجد في الحرية والمساواة أهم قيمتين مرجعتين لها، فإنها وانطلاقاً من تسميتها ذاتها فهي تميل للقول بأولوية الحرية، وهذا ما يظهر في تنظيراتها الاقتصادية على وجه الخصوص مثلما هي الحال عند آدم سميث وتلامذته، وأيضاً مثلما يظهر في الخطاب الليبرالي السياسي النمطي، وعند منظري السوق الحرة. لكن المقاربة اليسارية في الليبرالية تسير في اتجاه معاكس لتيارات الليبرالية الكلاسيكية في هذه المسألة، فهي تقول بأولوية المساواة، كما أنها بخلاف الليبرالية الكلاسيكية واليمينية تدافع عن استراتيجيات خاصة للعدالة الاجتماعية، تستلزم تدخل الدولة الراعية في تطبيقها. ويجد اليسار الليبرالي في شخصية جون رولز أهم أيقوناته الفكرية المعاصرة، إضافة إلى رونالد دووركين صاحب نظرية المساواة الليبرالية، كما يبرز فيه الخطاب النسوي بمختلف تياراته ونظرياته.

### 1- العدالة كإنصاف عند جون رولز

بعيداً من تأثيرات النظريات الكلاسيكية في الفلسفة السياسية، وجدلية الاشتراكية والليبرالية التي حازت طليعة الاهتمامات في القرن العشرين، فإنه لم تثر نظرية في الفلسفة السياسية الاهتمام في المرحلة الراهنة مثلما فعلته نظرية جون رولز. فمنذ سقوط الأيديولوجيا الاشتراكية، وقبلها النازية والفاشية، عانى مشروع الحداثة السياسية شرخاً أيديولوجياً كبيراً، حيث تم الإعلان عن دخول مرحلة نهاية اليوتوبيا وما رافقها من ضمور التنظير والابتداع في مجال الفلسفة السياسية بعامّة.

من هنا كانت محاولة جون رولز التي ظهرت سنة 1971 في كتابه المعنون نظرية في العدالة منعطفاً مهماً في تاريخ الفلسفة السياسية؛ فمعه عادت الفلسفة السياسية من بوابة موضوع العدالة لتتشغل اهتمام المفكرين. وقد لا يكون من قبيل المبالغة القول إنَّ أغلب النظريات الراهنة في العدالة السياسية هي رد على نظرية رولز في العدالة، سواء كان الأمر في صورة منافحة أو تنقيح أو نقد.

## أ - نقد النفعية

صنف رولز النظرية الأخلاقية بعامية إلى ثلاثة نطاقات: أولها النفعية، وثانيها الحدسية القائلة بوجود قيم أخلاقية مفصولة عن ذاتنا ولا تقاس بمقياس المنفعة الواقعية، ويمكن الوصول إليها بطريقة مباشرة من طريق الحدس، وثالثها المقاربة الكمالية التي تهدف للوصول بمجموع الأفراد في المجتمع إلى غاية قصوى مثالية كما هو الأمر عند نيتشه أو روسو على سبيل المثال.

في عالم تهيمن عليه القيم الليبرالية، فإن النفعية تنصدر الساحة من حيث الجاذبية والتأثير، في مقابل هامشية المقاربتين الأخيرتين. من هنا يهدف جون رولز لجعل نظريته في العدالة بديلاً، أو على الأقل منافساً ذا وزن للمقاربة النفعية. فإذا كان هو نفسه يستلهم من النظرية النفعية بعضاً من أفكاره بحكم أنه بدأ مشواره نفعيةً، «حيث تجدر الإشارة إلى أنه في أحد مقالاته المبكرة «مفهومان للقوانين» الصادر سنة 1955، كان يدافع بشكل محدود عن مذهب المنفعة»<sup>145</sup>. فإنه مع ذلك وفي أهم أعماله التي يُعرف بها في المتداول، يظهر ناقدًا صريحًا للنظرية النفعية، وهذا ما يجعله يُصرّح في كتاب نظرية في العدالة: «إن هدفي هو إيجاد نظرية في العدالة تمثل بديلاً عن الفكر النفعي عموماً وبالتالي عن جميع الاشتقاقات المختلفة المتفرعة عنه»<sup>146</sup>.

يقترح رولز نظرية في العدالة التي يسميها العدالة كإنصاف بديلاً من النظرية النفعية، وأيضاً من الحدسية والكمالية اللتين فشلنا في منافسة الأولى في الأزمنة الراهنة؛ «فالهدف من العدالة كإنصاف هو صوغ مفهوم بديل للعدالة السياسية لما هو موجود في مذهب المنفعة»<sup>147</sup>.

على الرغم من أن رولز يستلهم بعض الأفكار النفعية، فإنه بوجه عام لا يبدو مقتنعاً بالمقاربة النفعية ولا داعياً إليها، حيث «يرغب رولز في تجاوز النزعة النفعية التي تمجد الفردية الأنانية ويقترح بديلاً عنها ما هو أقرب إلى الفردية العقلانية التي تعطي لجميع الشركاء دون التضحية ببعضهم لحساب البعض الآخر مثلما يجري وفقاً لمنطق حساب المنافع»<sup>148</sup>.

ينتقد رولز النفعية في نقطتين أساسيتين، طبيعة تصورها وتمثلها للعدالة، والمعيار المستخدم لقياس القيم. ويرفضها أيضاً من جهتين، «فهو من جهة يرفض استعمال مصطلح المنفعة كمقياس وحيد للرفاه الفردي... ومن جهة أخرى وعبر خلفيته الكانطية، فإن رولز يأخذ على الأدوات وهي

الفرع الرئيسي للمقاربة النفعية تاريخيًا، نسيانها لجوهر الإنسان الرئيسي، أي باعتباره ذاتًا أخلاقية»<sup>149</sup>.

النظرية النفعية في بعدها الاجتماعي تمثل رؤية أحادية الجانب، من حيث إنها تأخذ معيار المنفعة والسعادة كمقياس لكل القيم. ف«نظرية المنفعة من خلال تعاملها مع السعادة كمقياس وحيد مطلق لرفاهة البشر، تفشل في أن تعطي المطلوب لحقيقة أن لدى البشر اهتمامات متنوعة وأنهم يسعون لغايات متنوعة، ويمكن أن لا تكون السعادة إلا واحدة من تلك الغايات»<sup>150</sup>. وإن مذهب المنفعة بهذا النحو يرى الإنسان في بعده الواحد، أي بوصفه كائنًا ماديًا ينشد الرفاه المادي الذي تتحقق أقصى تجلياته في اللذة والمنفعة التي من شأنها أن تؤدي إلى تحقق أقصى قدر ممكن من السعادة، ومن هنا يظهر «مبدأ المنفعة القصوى» كأهم مبادئ الفلسفة النفعية.

أمر آخر يأخذه رولز على المقاربة النفعية، ألا وهو قولها بأسبقية الخير عن الحق والفصل بينهما، فالنفعية لا تملك تصورًا قبليًا واضحًا عن الحق أو العدالة. بالنسبة إليها تحتل غاية تحقيق الخير الأقصى عبر تحقيق السعادة مرتبة أولية، في حين أن الحق يصاغ بعديًا، بحيث يتبع مفهومًا معينًا عن الخير. أما رولز فيرفض هذه المعادلة، وباستلزام من الأفكار الكانطية والنظرية الحدسية يرى أن هنالك مبادئ مطلقة وأولية حول الحق والعدالة هي التي تحدد تصورات الخير بعديًا، وليس النقيض، بالتالي فإنه يتجه للقول بأولوية الحق عن الخير.

تنظر النفعية إلى العدالة على أنها مجرد وسيلة لتحقيق «خير أعظم»، فالعدالة وفق هذا التصور ليست غاية في ذاتها. «فعقيدتهم - النفعيون - تتعارض مع هذه الأحاسيس بالعدالة، إنهم يؤكدون أن أوامر الفطرة السليمة بالعدالة والأفكار المتعلقة بالحق الطبيعي لها شرعية ولكنها تابعة كقواعد ثانوية»<sup>151</sup>.

تتحدد طبيعة نقد رولز للنظرية النفعية، من حيث إن النفعية هي أولاً الرؤية المهيمنة على المقاربة الليبرالية الكلاسيكية، وثانيًا أنها وعلى الضد من نظرية رولز في العدالة، تتأسس على تصور نسبي للقيم، ومقاربة فردانية لا تهتم بمواضيع التوزيع المتساوي أو العادل للموارد بين الأفراد. كما أنها مقارنة أخلاقية سطحية، تهمل الأخلاق بمفهومها المطلق، لصالح معيارية قيمية تحصر الإنسان في بعده الواحد المادي النفعي.

يفسر رولز منهجه في التعامل مع النظرية النفعية وفق الآتي: «عند عرض العدالة إنصافاً سوف أقرنها مع المذهب النفعي. وأقوم بهذا لأسباب متنوعة، جزئياً كوسيلة إيضاحية، وجزئياً لأن الاشتقاقات العديدة للرؤية النفعية قد سادت طويلاً تقليدنا الفلسفي وما زالت. لقد تم الحفاظ على هذه السيادة على الرغم من الشكوك الدائمة التي تحيط بها. أعتقد أن التفسير لهذه الحالة الفريدة يكمن في حقيقة عدم وجود نظرية بديلة استدلالية لها مزايا قابلة للمقارنة من الوضوح والنظام والتي بنفس الوقت تبعد هذه الشكوك، إن المذهب الحدسي ليس استدلالياً، والمذهب الكمالي غير مقبول. وأظن أن العقيدة التعاقدية إذا طُرحت بشكل جيد فسوف تملأ هذه الفجوة. وأعتقد أن العدالة إنصافاً تنحو في هذا الاتجاه»<sup>152</sup>.

## ب - العقد الاجتماعي ومبدأ العدالة

تتحدد نظرية رولز في العدالة من خلال تصور فرضي، يحيل على ما يعرف بالنظرية التعاقدية؛ أي أن رولز يصوغ نظريته للعدالة في شكل نظرية عقد اجتماعي، لكنه لا يقترح تصوراً طبيعياً بحثاً مثلما صاغه رواد النظرية التعاقدية الكلاسيكية، من قبيل القول بالمرحلة الطبيعية في مقابل المرحلة المدنية التي تلي التعاقد. ويقترح رولز بديلاً من المرحلة الطبيعية تصوراً ذهنياً عن المرحلة التي تسبق تكوّن بنية المجتمع، في ما يسميه «الوضع الأصلي».

يبقى الغرض من مقاربة رولز هذه هو محاولة تجاوز الصعوبات التي تطرحها تصورات الطبيعة البشرية الأصلية وما يمكن أن تثيره من معضلات التفاوت والاختلاف الطبيعي بين البشر، وهو ما يمكن أن يجعل من أي اتفاق جمعي مساواتي أمراً مستحيلاً. فرولز يفرض صوغ نظريته في العدالة على أسس التفاوت الطبيعي هذا، «حيث يظهر له أن هذا التفاوت جائر ولا عادل، لأنه قائم على مؤهلات طبيعية غير مستحقة - نتيجة المصادفة - حيث لا يجب أن تسمح بتفضيل أو إعاقة بعض الأفراد في أثناء تحديد مبادئ العدالة»<sup>153</sup>. كحل لهذه المعضلة يقترح رولز فكرة «ستار الجهل»، الذي هو باختصار عبارة عن فرض تصوري يجعل الناس المعنيين بالاتفاق حول العقد في الحالة الأصلية في حالة مساواة فرضية، نظراً إلى جهلهم لإمكاناتهم وإمكانات غيرهم الجسدية والفكرية. بالتالي لا وجود لوعي بالفوارق المادية والمعنوية، وهذا ما من شأنه أن يقود إلى تصور عن تعاقد افتراضي بين أفراد متساوين في الإمكانات وفي المراكز، حيث لا يمكن أن يفرض طرف

معين منطق مصالحه الخاصة على الآخرين أو أن يساومهم بسبب تفوقه أو مركزه في هذه المرحلة. من هنا كان العقد الاجتماعي عند رولز وخصوصاً فكرة الوضع الأصلي تصوراً فرضياً بحثاً لاتاريخياً؛ «فهو فرضي لأننا نسأل الأطراف عما تريد الاتفاق عليه، وليس عما اتفقت عليه. وهو ليس تاريخياً لأننا لا نفترض أن الاتفاق قد وقع أو يمكن أن يقع في وقت ما. وحتى لو حصل فلن يغير في الأمر شيئاً»<sup>154</sup>.

يفترض رولز أن الناس بطبعهم لديهم حس أخلاقي فطري؛ بمعنى أنه يفترض فاعلاً بشرياً أخلاقياً يمتلك قدرتين، «أولاً حس فطري بالعدالة، وثانياً هي القدرة على تحصيل وتمييز مفهوم عن الخير العام»<sup>155</sup>، الفكرة الأخيرة بالذات يستلهمها رولز من كانط.

يقترح رولز مبدأ «ستار الجهل» في الوضع الأصلي لضمان حياد المتعاقدين وتساويهم المبدئي، وعبر هذا الاتفاق الجمعي، ينشأ ما يسميه رولز «الإجماع المتشابك»(\*)، والكل يمثل بوتقة العقد الاجتماعي في شكله الرولزي، الذي يشترط فيه مراعاة مبادئ العدالة الثابتة التي يمكن استخلاصها من العقل العام، والتي تتمثل بمبدأين للعدالة:

أولاً، مبدأ المساواة، «ويعني أن يحصل كل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين»<sup>156</sup>.

ثانياً، مبدأ الفرق(\*\*)، القائل بأنه «يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين. أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص. وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة تحقق أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزاً»<sup>157</sup>.

يتعلق المبدأ الأول بالتصور العام لمجتمع مساواتي وبصيغة العقد الاجتماعي المبرم في مجتمعات ديمقراطية، في حين تكون مهمة المبدأ الثاني محاولة المحافظة على هذا التوازن المساواتي، وذلك عبر معالجة الفروق الطبيعية والاجتماعية التي يمكن أن تحدث لاحقاً نتيجة للتراكمات التاريخية الناتجة من توزيع الموارد والمراكز في إطار الحياة الاجتماعية للبشر.

### ج - العدالة كإنصاف وتمثلاتها الاجتماعية والسياسية

يعرف رولز العدالة على أنها «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة بالنسبة إلى الأنظمة الفكرية»<sup>158</sup>. فالعدالة عند رولز لا تأخذ بمعناها المجرد، بل بمعناها التمثلي في المجتمع، من حيث إنها أولاً فضيلة مجتمعية منغمسة في سياقها المجتمعي. التعريف الرولزي للعدالة مستمد من التعريف الأرسطي، كما يظهر الخلفية الإجرائية لرولز الذي لا يتصور العدالة خارج نسقها الاجتماعي. عمومًا فتعريف رولز للعدالة مربوط بمصطلح خاص صاغه هو تحديدًا وعبر به عن مقاربتة في العدالة، والمقصود هو مصطلح «العدالة كإنصاف»، هذا المفهوم الذي صاغه رولز كبديل من العدالة المجردة وصيغة العدالة كمساواة الكلاسيكية، كان الهدف منه جعل نظريته (العدالة) تعمل على «تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة كما وجدت في أعمال «لوك» و«روسو» و«كانط»»<sup>159</sup>. فالعدالة «ليست مجرد قيمة سياسية من بين قيم أخرى، من قبيل الحرية والمجتمع والفعالية، فهي المعيار الذي يسمح بتقييم القيم الأخرى»<sup>160</sup>. وهنا بالتحديد يظهر الفرق بين نظرية رولز في العدالة والنظرية النفعية، فرولز يرفض الفكرة الرئيسية في تصور النفعية عن العدالة، القائلة بأن العدالة هي مجرد فكرة ووسيلة لتنظيم وحسن سير المجتمع.

صحيح أن رولز قدم أهم أفكاره في العدالة في كتابه الأول نظرية في العدالة الصادر سنة 1971، وكانت الكتابات الأخرى شرحًا وتصحيحًا وإضافة لأطروحاته التي صاغها فيه وما تضمنه حول العدالة كإنصاف، لكن التأمل في كرونولوجيا كتابات رولز يقود إلى الوعي بوجود اختلافات وتغيرات مهمة في منظوره للوضع الاجتماعي والسياسي وطبيعة تصوره للعدالة مع تقدمه في التنظير. ومنه تتجلى أهمية تحيين (Actualisation) أفكار رولز حول العدالة، أين سيظهر أنه يتخلى تدريجيًا عن جزء كبير من مثالية مقاربتة الأولى عن العدالة مع التقدم في الزمن، فتطغى على أعماله الأخيرة النزعة الواقعية الأقل تفاؤلية.

ستشهد نظرية رولز منعطفين رئيسيين، الأول مع كتاب العدالة كإنصاف، والمنعطف الثاني مع كتابي قانون الشعوب والليبرالية السياسية، فالأول كان تصحيحًا وتقويمًا للزلات التي وجدت في الكتاب الأول نظرية في العدالة، وأيضًا تغييرًا في كيفية فهم نظرية العدالة كإنصاف ذاتها، حيث أصبحت تعني مفهومًا سياسيًا للعدالة، بدلًا من كونها جزءًا من عقيدة أخلاقية شاملة. أما الكتاب الثاني فستتمثل ملامحه بتبيان حدود نظرية رولز، وتحولها من الكونية الكانطية الحاملة، إلى الخصوصية الليبرالية المعاصرة.

نقطة مهمة جدية بالتوضيح في مقارنة رولز عن العدالة وهي قضية الكونية والخصوصية. فرولز بوصفه ينطلق من فرضية العقل العام والفلسفة الكانطية من المفترض أنه ينظر إلى نظرية في العدالة الكونية، لكن و إذا كان كتاب نظرية في العدالة بصيغته الابتدائية يوحي بهذا الأمر، فإن كتابات رولز اللاحقة بداية من العدالة كإنصاف تظهر تحولاً وميولاً نحو تصورات أكثر خصوصية. في البداية «كان رولز مؤمناً أن هذا التأييد [لنظريته] سوف يتسع على نطاق عالمي، على الأقل بالنسبة إلى القراء الذين يتبعون محاور الجدل في نظريته لكي يفهموا نقاطها الأساسية بصورة صحيحة. لكن في السنوات الأخيرة من حياته يبدو أنه تراجع عن هذا الافتراض من خلال الإيحاء بأن نظريته مصممة لأن تحظى بقبول لا لبس فيه من الناس الذين يعيشون في كنف ثقافات شكلتها مثل ديمقراطية وليبرالية»<sup>161</sup>.

في حلّ توفيقى بين الاستحالة الكونية للتصور المثالي عن العدالة، وبين ضيق أفق الخصوصية كما يتمثلها الجماعتيون أو النفعيون، يرى رولز أنه من الممكن الاعتماد على صيغة «قانون الشعوب»، التي يسترجعها من التراث الرواقي - الروماني القديم.

كما يفرق بين نوعين من المجتمعات من ناحية تقبلها لصيغته المفترضة هذه: مجتمعات شمولية أو توسعية تكون غير عقلانية وغير منظمة وذات بنية لا تسمح لها بتطبيق مبادئ العدالة كإنصاف داخلها، مجتمعات منظمة ذات خلفية ليبرالية ديمقراطية تمكنها من تجسيد مبادئ العدالة كإنصاف. ويقول في هذا الصدد: «قد ذكرت الخطوط العريضة لمضمون مثل هذا التصور السياسي. وسعيت إلى أن أشرح كيف يمكن أن تؤيده المجتمعات جيدة التنظيم سواء الليبرالية أو السمحة. ولا تستطيع المجتمعات التوسعية من أي نوع كانت من أن تؤيد قانون الشعوب سوى على أساس أنه وضع مؤقت. في حالة المجتمعات التوسعية لا يوجد حل سلمي سوى السيطرة من جانب واحد أو سلام الاستنزاف»<sup>162</sup>.

يرى رولز أن الهوية الدينية الشمولية أهم عائق أمام بناء مجتمعات منظمة تنظيمًا عقلانيًا، لكنه بخلاف الليبراليين الكلاسيكيين أو الماركسيين، لا يقصي الدين من المجال الاجتماعي، بل يعدّ وجود الدين وتنوع العقائد في المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر واقعًا لا يمكن تجاوزه. وهنا «فلا حاجة لحرب بين الديمقراطية والدين. تختلف الليبرالية السياسية «الرولزية» من هذه الناحية اختلافًا حادًا عن ليبرالية عصر التنوير، بل وترفض الليبرالية السياسية ليبرالية عصر التنوير التي

شنت هجومًا على المسيحية الأرثوذكسية»<sup>163</sup>. بحسب رولز يجب أن تحتضن مقارنة العدالة المسوّغة كل أشكال التّدين «المعقول»، أي التدين المعقلن والمهياً ليكون موجودًا في فضاء المجتمعات حسنة التنظيم، وهو ما يساعد على إدماجه في مقارنة العدالة الاجتماعية المرجوة.

تحمل نظرية رولز طابعًا مزدوجًا، فهي من جهة كونية الطابع بوصفها عدالة قائمة على مرجعية العقل العام، ومن جهة ذات صبغة خصوصية نظرًا إلى اشتراط رولز ما يسميه المجتمعات حسنة التنظيم كبيئة مرجعية لتجسد هذه العدالة.

من أهم النقاط التي تطرق إليها رولز أيضًا معضلة المساواة والحرية، وهي الثنائية الكلاسيكية في الفكر الليبرالي، من حيث تداخل وتعارض هاتين القيمتين وتصادمهما في داخل السياقات الديمقراطية والليبرالية المختلفة. فكيف رأى رولز الموازنة ممكنة بين مطلب المساواة وضرورة الحرية؟

إن مبدأي العدالة في نظرية العدالة كإنصاف هما ما يرتكز عليه رولز في تحديد العلاقة بين المساواة والحرية، فإذا كانت الحرية مطلبًا جوهريًا في أي نظام ليبرالي، فإنه يجب أيضًا عدم السماح بأن تقوض الحرية المجال الحيوي للمساواة. فالنظام العادل بحسب رولز هو القائم على قوانين تضمن تحقق المساواة في المجتمع وفي الوقت نفسه تحافظ على الحريات داخله. وخلافًا لرؤاد الليبرالية الكلاسيكية أو الليبرتاريين أو اللاسلطويين، لا يقول رولز بمبدأ الحرية المطلقة من دون أي تدخل للدولة. فمهمة الدولة قبل كل شيء هي ضمان تحقق العدالة المنصفة في المجتمع عبر ضمان التوزيع العادل والمنصف وتحقيق المساواة في الفرص بين الأفراد. كما يقف رولز هنا أيضًا ضدًا عن الماركسية، من حيث رفضه لشمولية سلطة الدولة التوزيعية، وهو ما يقوّض الملكية الخاصة والحريات الفردية.

من هنا كانت نظرية رولز محاولة للتوفيق بين المساواة والحرية، بين الليبرالية والاشتراكية؛ فهذه المقاربة على الرّغم من انتمائها للحقل الليبرالي، فإنّها تعدّ محاولة صريحة للتوفيق بين الليبرالية والاشتراكية، حيث يمكن عدّها إحدى أهم مقاربات الديمقراطية الاشتراكية المعاصرة. فحقيقة الواقع المعقد الذي واجه رولز في تقييمه للنظام الليبرالي، جعله يتجه نحو صوغ نظرية في العدالة التوزيعية أكثر منها صوغ يوتوبيا عن المساواة العادلة.



«يطرح رولز بعد أن تخلص من حلم المساواة الكاملة في المجال الاجتماعي والاقتصادي - المساواة الكاملة تعني إلغاء الملكية الخاصة - مسألة أكثر طموحًا، وإن كانت بالرغم من ذلك مركبة، وهي تعني معرفة ما هي الشروط التي يمكن أن تقوم بها عدالة توزيعية حقيقية في مجتمعاتنا الحديثة»<sup>164</sup>.

بصورة أخرى يريد جون رولز سحب احتكار التصور الاشتراكي لنظرية «العدالة الاجتماعية»، وإدخالها للسياق الليبرالي، لأنه يبقى قبل كل شيء مفكرًا من داخل مركز النسق الليبرالي.

إذا كانت نظرية رولز في العدالة يمكن إدراجها في خانة المساواة الليبرالية، فهي تحتفظ بنوع من النسبية القيمية، تجعلها من جهة تبتعد من حلم المساواة الاشتراكية الماركسية المطلقة، ومن جهة أخرى تبتعد من غاية الحرية المطلقة غير المقيدة كما هي في الليبرالية الكلاسيكية أو الجديدة أو الليبرالية التحررية. هذا ما يقود إلى استنتاج أن رولز على الرغم من صوغه لنظرية متكاملة ومثالية نوعًا ما في العدالة، فهو يبتعد من الجذرية والراديكالية، حيث إنه لو تم تقييم نظريته بوجه عام، ومسايرة كرونولوجيا تطور مختلف كتاباته وأفكاره، سيتضح جيدًا أن رولز يعتمد باستمرار إلى تحيين أفكاره لإكسابها نوعًا من المرونة الواقعية وأبعادًا أكثر توفيقية.

كانت غاية جون رولز تأسيس نظرية ليبرالية على تصورات أكثر «عدالة» وإنسانية مما تجسده الليبرالية الكلاسيكية والمقاربة النفعية. فقد كان هدفه الأهم التنظير إلى نظام سياسي واجتماعي منصف، قادر على التوفيق بين قيمتي الحرية والمساواة داخل النسق الليبرالي، حتى وإن ثبتت استحالة تحقيق المطلبين بمطلقية واقعية، وهو ما يعني أن مجمل غاية أفكاره هي محاولة صوغ نظرية في العدالة الاجتماعية التوزيعية تحت مسمى «العدالة كإنصاف».

## 2- العدالة كمساواة عند دوركين

إن أبسط مفهوم عن العدالة يحيلها على المساواة، فالمساواة بين الناس تضمن أن يحصل الجميع على الحقوق ذاتها في مقابل ممارستهم الواجبات ذاتها. وعلى هذا فإن الليبرالية بوصفها نسقًا يتأسس على تصور ذري فرداني للبشر، من المفروض أن تتأسس على المساواة أيضًا. وبما أن كل

ذات إنسانية لها حقوقها الخاصة، فإن على الدولة الليبرالية التعامل مع الجميع على قدم المساواة، وهو ما من شأنه أن يضمن تحقق العدالة. في هذا السياق يظهر رونالد دووركين كأحد أهم مفكري التيار المساواتي داخل الحقل الليبرالي المعاصر.

يُعدّ دووركين أحد أهم المنظرين في مجال القانون، السياسة وفلسفة العدالة الراهنة في إطار السياق الليبرالي. كما أنه انطلاقاً من توجه مساواتي صريح، يمكن مجاورته مع جون رولز كأقطاب اليسار الليبرالي فكرياً، حيث سببرز دووركين منظرًا لنظرية المساواة الليبرالية، من خلال جذرية طرحه المنافع عن المساواة، فالعدالة بحسبه لا تتحقق إلا بشرط تحقق المساواة الليبرالية.

### أ - مشكلة مبدأ الفرق

إذا كان دووركين يلتقي مع جون رولز في السياق الليبرالي بعامة ونموذج المساواة الليبرالية بخاصة، فإنه لا يوافق على أفكار رولز بالإجمال، بقدر ما يتناولها من وجهة نظر نقدية. وأهم وجه لاعتراض دووركين على أفكار رولز يكمن في نقده لمبدأ الفرق ذاته؛ فهذا المبدأ بوصفه نظاماً في العدالة التوزيعية لفائدة من يسميهم رولز «الأفراد الأكثر عوزاً أو تضرراً»، هو مفهوم عام لا يحيل على دلالات دقيقة بحسب دووركين. فـرولز لا يوضح بالتحديد من يقصدهم بالفئات الأكثر تضرراً، ولا يفرق أيضاً بين الوضع الأولي والنتائج في تحديد من يمكن وضعه داخل هاته الفئة؛ أي أن مبدأ الفرق الرولزي لا يفرق بين حالات اللامساواة الطبيعية وحالات اللامساواة الناتجة من الخيارات الطوعية.

في هذا السياق يفرق رونالد دووركين بين الخيار ونتائجه، ومن منطلق أن الحرية تقتض المسؤولية، فكل فرد ملزم بتحمل نتائج أفعاله وخياراته في الحياة وفق هذا التصور. أما المساواة فهي تكون شرطاً في حالة الوضع المبدئي فقط، أي في حالة ما قبل الخيار والفعل، وهنا يظهر دووركين مدافعاً شرساً عن نظرية تساوي الفرص الليبرالية، فالمساواة عنده هي المساواة في الفرص المبدئية التي يجب أن تُمنح للجميع.

حتى يكشف ثغرات المقاربة الرولزية، يستند دووركين إلى عدة مبرهنات تصورية بهدف كشف نقائص «مبدأ الفرق» الرولزي وأهمها مبرهنة لاعب التنس والمزارعة<sup>165</sup>.

مع ذلك فإن دووركين لا يرفض «مبدأ الفرق» كلية، بقدر ما يقدم أفكاره على أنها تصويب واستكمال لهذا الأخير، فإذا كان يقبل بصفة عامة المحددات التي تحفز مبدأ الفرق الرولزي، «فانه يعتقد أن هذا المثال يمكن صياغته بطريقة أفضل وأفضل عبر آلية توزيعية أخرى»<sup>166</sup>.

ينطلق دووركين في صوغ نظريته في العدالة من تصور يشبه لحد بعيد فكرة «حجاب الجهل» الرولزية، إذ يفترض أن الأفراد في الوضع الأولي يمتلك جميعهم موارد متساوية، من دون وعي الفروق التي تظهر بين بعضهم بعضًا، فينطلقون من فرضية التساوي في الإمكانيات والموارد، وهو ما يفترض أن يؤدي بهم لأن يمارسوا خياراتهم بكل حرية واستقلالية.

هذا ما يعني أن دووركين يتقاطع مع رولز في توجهاته الليبرالية والمساواتية وانطلاقه من الفرضية التعاقدية وفكرة «حجاب الجهل»، في حين يختلف معه في نقطتين أساسيتين:

– مشكلة الإعاقات وعدم قدرة مبدأ الفرق على التعامل معها وتعويضها، نظرًا إلى عدم تعمقه في تشعبات المسألة.

– عدم تفريق جون رولز بين الخيار والنتيجة، أي بين المساواة كحق مبدئي قبلي، وبين نتائج أفعال وخيارات الفرد البعدية التي توجب عليه تحمل تبعاتها ونتائجها مهما كان نوع هاته النتائج.

## ب - فرضية المساواة المبدئية

ينطلق رونالد دووركين في صوغ نظريته حول العدالة من عملية برهنة تشبه إلى حد بعيد ما قام به جون رولز، فيفترض حالة أولية يتفق فيها الأفراد الواعين عبر آلية اختيار طوعية، على مجموعة من الخيارات ستحدد لاحقًا شكل ومصير حياتهم. وتتأسس رؤية دووركين أيضًا على تصور ذري للذات البشرية، من حيث إنه ينخرط مع جون رولز في مقاربات العقد الاجتماعي.

يرفض دووركين المقاربة النفعية في الحقوق والواجبات والعدالة، «فمنظوريته هي بوضوح معارضة للنفعية. إنها تدرج صاحبها في نظريات الأخلاق والحق، مثلما نجده عند إمنويل كانط، والتي ترفض تجانس المعايير الأخلاقية مع عملية البحث عن السعادة الجمعية»<sup>167</sup>. هذا الرفض

للمقاربة النفعية سيتبعه أيضًا كما سبق الإشارة إليه توجه نقدي للمقاربة الليبرالية الكلاسيكية وحتى اليسارية في شكلها الرولزي.

«ينطلق دووركين من فرضية أن كل الأفراد في الحالة المبدئية مزودون بنفس الاستعدادات الطبيعية، ويطلب منا أيضًا أن نتخيل أن كل موارد المجتمع سيتم عرضها للجميع في عملية بيع كبير بالمزاد يشارك فيها الجميع. حيث إن الجميع يبدأ بنفس القدرة الشرائية -مائة صدفه بحسب مثال دووركين- فيستعملونها لاختيار واقتناء ما يلئم احتياجاتهم وتصوراتهم عن مشاريع حياتهم»<sup>168</sup>.

يفترض أيضًا أن لكل فرد من الأفراد مجموعة متساوية مع الحقوق المبدئية، حيث إن تصوره التعاقدية يقوم بتبرير نوع من الحق الطبيعي للأفراد يتجسد في مبدئين: «أولها المبدأ الكانطي المتعلق بالكرامة البشرية، وثانيها المساواة السياسية»<sup>169</sup>. الأول يؤسس للتصور الليبرالي عن الإنسان المجسد في منظومة حقوق الإنسان الكونية القائلة إنَّ للإنسان مجموعة من الحقوق الكونية لا يمكن التعدي عليها بحال، وهذا المبدأ في حد ذاته يمثل اعتراضًا على مقولات الجماعةية والنسبية الأخلاقية. أما المبدأ الثاني فهو يؤسس للديمقراطية والنزعة المساواتية، حيث إن كل فرد في المجتمع له حق سياسي يجب أخذه في الحسبان، في هذا السياق يستلهم دووركين من شعارات الثورة الفرنسية<sup>170</sup>، فالمساواة عنده يقابلها مبدأ الأخوة، وهو ما يجسده شعار الجمهورية الفرنسية: حرية، مساواة، أخوة.

بوجه عام هذا ما يحدد التصور المساواتي في الحالة الأولية في نظرية دووركين، أين تُعدّ فرضية المساواة الأولية من أهم مقولات ورهانات أفكاره.

### ج - العدالة التوزيعية، مشكلة الإعاقات والسوق الحرة

يقترح دووركين تصورًا مبدئيًا يظهر حالة من المساواة بين الجميع في الحالة البدائية التي تسبق الاتفاق الأولي، فيقترح ما يشبه «حجاب الجهل» الرولزي، من حيث إن كل الأفراد يجهلون الفروق الجسدية والفكرية بينهم، فينطلقون من تصور مبدئي مساواتي. لكن هنا يُلاحظ دووركين معضلة عويصة، ألا وهي قضية «الإعاقات الدائمة» التي تجعل من القول بفرضية المساواة التامة

المبدئية تصورًا أقرب إلى الاستحالة، فحالات الإعاقة هذه والتي يهمل رولز الخوض فيها بصورة مفصلة هي نفسها التي سيقم عليها رونالد دووركين مجمل مقاربته في العدالة التوزيعية، انطلاقًا من سؤال: كيف يمكن معالجة أشكال الإعاقات لضمان حالة المساواة عبر العدالة التوزيعية؟

للإجابة عن هذا السؤال يقترح دووركين بعد أن يتم توزيع الموارد بالتساوي بين الأفراد (المئة صدفة)، أن يتم الإبقاء على جزء من هاته الموارد لاستعمالها في معالجة حالات التفاوت الطبيعي الناتجة من سوء الحظ والتي لا يكون للفرد دخل إرادي في حدوثها. فالشخص الذي يعاني مرضًا أو إعاقة يحتاج إلى موارد أكثر من غيره كي يعيش حياة بنفس مستوى الأفراد غير المصابين، وهنا يقترح دووركين آلية توزيع الموارد المتبقية على الأفراد المتضررين تناسبًا مع حالات الضرر والنقص الملمة بهم، وذلك بغية ضمان تحقق حالة مساواة مفترضة عند بداية المزاد الأولى لاكتساب الموارد والممتلكات. والسؤال المطروح هنا هو هل تكفي هاته الآلية لضمان تحقق المساواة؟

الإجابة عنده هي لا، لأن بعض حالات الإعاقات يستحيل أن يتم تعويضها بأي مقدار من الموارد، «فهذا الحل هو بسيط جدًا لكي ينجح بالفعل، فعلاً يمكن لتموين إضافي أن يغطي بعض العيوب الطبيعية، لكن هنالك حالات من المستحيل أن ينجح فيها هذا الأمر، حيث لا يمكن لأي كمية من الموارد أن تغطي على بعض الإعاقات الطبيعية»<sup>171</sup>. هذه المعضلة والتي تظهر أيضًا في مبدأ الفرق الرولزي، هي ما سيقود دووركين لاقتراح حل آخر يندرج في إطار العدالة التوزيعية، أي تعويض الإعاقات الطبيعية عبر آلية التأمينات. وهنا يُطرح سؤال آخر حول ما الذي يجعل الأفراد يقبلون الانخراط طوعًا في هكذا نظام -الضمان الاجتماعي- ويقبلون تمويله من مواردهم الخاصة؟ وما المنفعة التي يمكن أن تعود على الأفراد غير المصابين؟

يرجع دووركين هنا إلى مبرهنة فرضية تشابه «حجاب الجهل» الرولزية، حيث يقول بفرضية تتصور الأفراد في الوضع المبدئي يجهلون إمكان تعرضهم للإعاقات أو الأمراض، ويجهلون أيضًا طبائع الفوارق الطبيعية الموجودة بينهم. فالجميع سيضطر وفق هذا التصور خوفًا من عواقب أن يكون معرضًا للإعاقات وأثرها في مستقبله، للإسهام بجزء من موارده المبدئية في تمويل نظام التأمينات الاجتماعية هذا، وعبر هذه العملية التي تضمن إسهام الجميع، ستكون مؤسسة التأمينات الاجتماعية قادرة على تعويض الأفراد المعاقين إعاقات دائمة بصفة مستمرة، حيث إن آلية

اقتطاع مداخل الضمان الاجتماعي تفترض إسهام الأفراد بحصة من مداخلهم، أي نظام ما يعرف بالضريبة على الدخل. هذا النظام الضريبي وحتى يستمر لا بد أن يعمل بآلية السوق الحرة، من هنا يربط دووركين عدالته التوزيعية المؤسسة عبر آلية التعويض الاجتماعي الممولة بنظام الضرائب على الدخل، بالنظام الرأسمالي عامة، المجسد لاقتصاد السوق الحرة. وهذا ما يجعل دووركين يصل إلى نتيجة أن «بعض الإعاقات الحادثة يمكن معالجتها والتعامل معها بواسطة مؤسسة الضمان الاجتماعي المنخرطة في نظام السوق»<sup>172</sup>.

## د - المساواة والحرية

يظهر أن رونالد دووركين من المنافحين عن نظام السوق الحرة، فهي عنده ليست من تؤسس الفروق الطبقيّة مثلما يقول التصور الاشتراكي، أو من تقود إلى معضلة المساواة/الحرية داخل الفكر الليبرالي، لكنها بحسبه الضامن لتحقيق المساواة في أرض الواقع، «فاقتصاد السوق لا يشرّع لاعتبارات المنفعة والفعالية، بل لاعتبار المساواة. لأنه يعتبر أداة قوية للبحث وتحقيق الشروط الضرورية للوصول إلى المساواة بين المواطنين»<sup>173</sup>.

يشدّد دووركين على ضرورة التقريب بين الظروف والنتائج، حيث إن العدالة المساواتية عنده تقوم على المساواة في الفرص والموارد المبدئية، أما ما ينتج من خيارات الأفراد من فشل أو نجاح فهو يعود على مسؤولية الفرد الخاصة، وليس للدولة الحق في التدخل ولا واجب التعويض أي كان في أي حال من الأحوال. من هنا كان نظام السوق الحرة بوصفه فضاء يسمح للجميع بعرض أعمالهم، حيث يضمن تحقق الحرية والمساواة، وهذا من شأنه أن يقود إلى إلغاء الفصل بين الحق والخير. فبخلاف ما يوجد في الفكر النفعي أو الكانطي والرولزي على السواء، فإنه مع دووركين لا أسبقية لأحدهما على الآخر، بل هما يترابطان ويتكاملان في بوتقة واحدة. ومن هنا يظهر أن «غاية نظرية دووركين في دفاعه عن طرح الترابط بين الحرية والمساواة هي في تبيان بأن الحرية هي جزء داخل في المفهوم الأكثر تماسكًا للمساواة»<sup>174</sup>.

يناضل دووركين ضد توجهات النسبية الأخلاقية، التي ينتجها إما النفعيون أو الجماعاتيون أو الشكاك في الأخلاق بعامّة، فهو ينطلق من المرجعية الكانطية التي تفترض تصورًا محددًا حول

ما يمكن تسميته «إنسانيًا»، بالتالي يقترح ضرورة وجود نظام كوني لحقوق الإنسان، يستند إلى أهم قيمتين في الليبرالية، الحرية والمساواة.

على النقيض من رواد الديمقراطية الحديثة الأوائل وبالخصوص «ألكسي دو توكفيل»، أو نقادها المعاصرين، يرفض دووركين مفارقة (الحرية/المساواة)، يُعدّ وجود الحرية والمساواة معًا في بوتقة ليبرالية واحدة ضروريًا لتحقيق العدالة. فمن بين كل المشتغلين بفلسفة العدالة المعاصرة، يعد رونالد دووركين أشد المدافعين عن كونية «حقوق الإنسان».

عمومًا تتميز نظرية رونالد دووركين في العدالة بالتعقيد والتشعب، فهو يعمل من جهة على التنظير التصوري الفلسفي، من جهة أخرى على الدراسة القانونية والجدوى الاقتصادية لأفكاره. إنه يقترح فلسفة في العدالة السياسية تدرج في الإطار الليبرالي المساواتي، المدافع عن الطابع الكوني لهاته القيم والأفكار، وهو لا يقدم نظريته على أنها الحل الأمثل، أو القادر على تحقيق المساواة التامة، لأن الأمر بالنسبة إليه يبدو مستحيلًا. لكنه يفترض بأن مقاربته عن العدالة هي الأقل سوءًا من كل المقاربات الأخرى المطروحة في الساحة الفكرية.

### 3- العدالة النسوية

تُعدّ المساواة قيمة من القيم الليبرالية الرئيسية التي تطرح عددًا من الإشكالات، وفي الحقبة المعاصرة تحديدًا تم تداول القضايا المتعلقة بالمساواة النظرية والتطبيقية، التي كانت من أهمها، قضية المساواة بين الجنسين.

في هذا السياق تظهر النظرية النسوية كأحد أهم الطروح الفكرية المعاصرة المناقحة عن مقولة المساواة بين الجنسين، فهي من حيث جذّتها وجذريتها في الطرح، تقدم نفسها كإعادة قراءة نقدية لترتيب القيم الإنسانية في مسارها التاريخي. فإن كانت هذه المقاربة حديثة الظهور نسبيًا، من حيث إن ظهورها يعود إلى نهايات القرن التاسع عشر فقط، فإنها اليوم وبانخراطها في صلب النقاشات الليبرالية، أصبحت من أكثر الأفكار والقضايا مثارًا للنقاش والجدل في ساحة النقاشات السياسية والاجتماعية والثقافية، خصوصًا في المدى الليبرالي، باعتبار النسوية قبل كل شيء نظرية

مساواتية من داخل السياق الليبرالي. ويبقى السؤال المطروح هو حول طبيعة وتمثيلات مفهوم المساواة كما تنادي به الأفكار النسوية.

### أ - إشكاليات النظرية النسوية

انطلاقاً من خلفية مساواتية، تقول بالمساواة بين الجنسين، تقوم «النسوية» بإعادة قراءة للعلاقة الجندرية بين الجنسين. فالنسوية تقترح نفسها وفق هذا السياق كنظرية جندرية تحاول إعادة قراءة وترتيب العلاقة بين الجنسين داخل النسيج الاجتماعي، بغية كشف مواطن الخلل في التراتبية التي تصب لمصلحة الذكر على حساب الأنثى. وكل ذلك بهدف تحقيق غاية المساواة، حيث إن مفهوم العدالة الخاص بالنسوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بترتيب العلاقة بين الجنسين.

لا يمكن الحديث عن نظرية نمطية نسوية بالعموم، لأنه يوجد هنالك عدة مقاربات ونظريات وتصورات في هذا السياق، «فالنظريات السياسية النسوية المعاصرة تجمع عدة وجهات نظر، متنوعة ومتعددة في مقدماتها ونتائجها»<sup>175</sup>.

تنطلق النسوية من فكرة أن أفكار العدالة في شكلها المتعارف عليه تستند إلى رؤية قيمية صاغت الفلسفة الكلاسيكية التي تهيمن عليها الصبغة الذكورية. «ترى كثير من النسويات أن المبادئ الفلسفية التي صيغت تحت تأثير حصري من العقلانيات والمصالح الذكورية، غير قادرة على معرفة احتياجات المرأة بطريقة مناسبة»<sup>176</sup>، حيث إن مجمل القيم الناتجة منها متحيزة لتكريس هيمنة الذكورة على حساب الأنوثة بطريقة أو بأخرى، وهو ما يمثل مدى فكرياً شاملاً ومخياً جمعياً ومحكوماً بمسلمات ذات طبيعة ذكورية، تشكل في مجملها ما يعرف بـ«الثقافة الأبوية». هذه الأخيرة هي ذاتها المسؤولة عن تهميش المرأة ودورها في المجتمع، كما أنها مسؤولة أيضاً عن منح الامتيازات للذكر على حساب الأنثى، بحيث يمارس الذكر الوصاية على الأنثى، وهو ما يفسر فارق الإنجازات والامتيازات والقدرات بين الذكر والأنثى، التي تتشكل بعداً وليس قبلياً. حتى إن مقاربات النسوية الجندرية ترد كل الفروق بين الذكر والأنثى لأسباب ثقافية بحتة، فهي ترفض بهذا تعريف العدالة كما هو متعارف عليه، لا بل تعدّه تهميشاً لدور المرأة. لهذا تقترح الدراسات النسوية أن تبدأ العدالة أولاً من فحص إشكالية المساواة بين الجنسين.



تدعو النسوية في أشكالها الأكثر جذرية إلى نظرية ما يعرف بـ«التمييز الإيجابي»، القائل بـ«ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية وذلك لحماية المرأة من ممارسات اجتماعية غير ليبرالية، كما يجب ضرورة ممارسة الدولة التمييز لصالح المرأة، لتعويضها عن التمييز والقهر قرونًا طويلة، ولتحقيق التوازن مع الرجل في المجتمع. ويشمل التمييز من وجهة نظرها سياسات دعم المرأة في عالم العمل عبر منحها امتيازات للتوظيف، و«نظام المحاصصة»(\*) في المناصب العامة، بحيث تكون هذه الممارسات مؤقتة حتى تتحقق المساواة الفعلية بين الرجال والنساء»<sup>177</sup>.

إذا كانت النسوية تتفق على نحوٍ واسع مع الرؤية الليبرالية، بالخصوص مع اليسار الليبرالي الذي يقول بأولية قيمة المساواة، فإنها من جهة أخرى تنتقد وجهات نظر الليبرالية الكلاسيكية، حيث «ترى كثير من النسويات أن المشكل يكمن في المبادئ المغلوطة منذ البداية، فالمنظرون الكلاسيكيون سواء تعلق الأمر باليساريين أو اليمينيين متحيزون جنسيًا، وأن تصورهم للمساواة محكوم بتصور تبعية المرأة للرجل»<sup>178</sup>. إن التنظيرات الليبرالية الكلاسيكية التي تؤسس للفصل بين الخاص والعام، تستند إلى مقدمات مغلوطة عن علاقة الرجل والمرأة في هذا المجال، أين تُدرج الأسرة ومعها المرأة في مجال الخاص غير القابل لحسابات القيمة الأخلاقية، وهذا يدل على إهمال لفهم البنى الثقافية القبلية التي تحكم بنية الأسرة التقليدية، من حيث إنها تجلّ لثقافة الوصاية الأبوية، التي تؤسس للتفاوت بين الجنسين وتشرع وصاية الرجل على المرأة. فالأسرة بهذا المعنى وفق تصورات النظريات النسوية تغدو البنية الأولى لتشكل علاقات الهيمنة واللامساواة بين الذكر والأنثى داخل النسيج الاجتماعي. وهذا ما يتجلى أيما تجل في نظريات العقد الاجتماعي، التي تهمل تمامًا بنى العدالة داخل الأسرة، مثلما يظهر عند رواد النظرية في عصر التنوير وحتى عند جون رولز بصيغة أخف. لهذا فإن الرهان يتحول مع الرؤية النسوية نحو تسليط الضوء على محددات العدالة داخل الأسرة، وتوجيه الاهتمام بوجه خاص إلى العلاقات الجندرية في المجتمع، حيث إن غاية العدالة في النظريات النسوية هي بالعموم تحقيق المساواة، وذلك عبر القضاء على أشكال التفاوت النوعي بين الجنسين.

## ب - العدالة الاجتماعية عند نانسي فرايزر

تعدّ المفكرة الأمريكية نانسي فرايزر أحد أكثر الوجوه الفكرية التي يمكن تصنيفها في التيار النسوي تأثيرًا وإنتاجًا في الساحة الفلسفية، إذ إنّ لها اهتمامات خاصة بالعدالة، حيث وجهت أبحاثها نحو البحث في إشكالية العدالة وتأثيراتها في حياة الإنسان الراهنة، كما أن أعمالها الفكرية تعدّ مقارنة نقدية لنظريات اليمين الليبرالي وخصوصًا النيوليبرالية. كذلك فقد قامت بدراسات وافية تنتقد فيها أعمال كبار فلاسفة المدرسة النقدية الألمانية ومفكرها وعلى رأسهم يورغن هابرماس وأكسل هونيث (Axel Honneth).

كمنظرة نسوية منخرطة في اليسار الليبرالي، فإن مفهوم العدالة عند فرايزر يحيل ضرورة إلى تصور المساواة كقيمة أولية للعدالة الاجتماعية؛ فتفرض فرايزر مسلّمة الحياد الأخلاقي للدولة التي يدعو إليها أنصار اليمين الليبرالي، وترى أن هذا الحياد المزعوم في النظرية الليبرالية يخفي وراءه أشكالًا من اللامساواة والهيمنة المسكوت عنها في مسلّمات النظرية الليبرالية. فطبيعة تصور العلاقات الأسرية ومحددات سوق العمل بين الرجل والمرأة في المقاربة الليبرالية، تؤسس لتفاوت جذري بين الجنسين، كما أنه حتى دعوات الليبرالية الجديدة المتأثرة بصعود خطاب الحقوق النسوي، تؤسس إلى تسليع المرأة وشكل مخفي من التفاوت بدل أن تحقق المساواة المرجوة. هنا تعيب فرايزر على بعض التوجهات النسوية سذاجتها وغفلتها التي دفعتها إلى التحالف مع الليبرالية الجديدة، وهو ما جعلها تفرط في حقوقها طوعًا، تحت دعوى الحصول على امتيازات زائفة تؤسس لأوجه جديدة من التفاوت.

من هنا تتماس فرايزر مع جون رولز -الذي بدوره له عدة تقاطعات مع التوجهات النسوية- في دعواها إلى إقرار العدالة الاجتماعية. لكن هذا الأمر يضعها من جهة أخرى في صدام نقدي مع أهم دعاة نظريات العدالة الاجتماعية اليوم وفق مقاربة أخرى، أي رواد النظرية النقدية وعلى رأسهم يورغن هابرماس صاحب نظرية الفضاء، الذي ترفض فرايزر مقاربتة عن الفضاء العمومي القائلة بأن هذا الفضاء تؤسسه الطبقة البرجوازية «الوسطى»، حيث ترى في هذا إقصاءً للفئات المهمشة تاريخيًا وعلى رأسها المرأة. كبديل، تدعو لتأسيس مفهوم جديد للفضاء العمومي قادر على استيعاب الفئات المهمشة والمستبعدة، فالعدالة بحسبها لا تتحقق فقط بتحقيق توزيع اقتصادي عادل، بل تتطلب مشاركة سياسية عادلة. في هذا السياق تُعرّج فرايزر على مقاربة أكسل هونيث رائد الجيل الثالث في المدرسة النقدية القائمة على تمثّل العدالة في براديغم الاعتراف، القائل بأن المشكلة الأخلاقية لا يمكن تصورها خارج جدلية الصراع من أجل الاعتراف، فترى فرايزر أن منظور

هونيث للعدالة هو منظور أحادي البعد، «فالاعتراف هو علاج للظلم وليس حاجة إنسانية في ذاتها»<sup>179</sup>. فالتصور الشمولي للاعتراف عند هونيث هو ما يجعله يحصر كل القيم في براديجم الاعتراف ويهمل جوانب أخرى من المقاربة القيمية، حيث «إن براديجم الاعتراف هذا صار براديجماً سياسياً فحسب، وفي منظورها لم يعد بإمكانه مجابهة باقي الإشكالات الأخرى القائمة خارج أفق السياسة، ضمن مسار الحياة العامة للمجتمعات الغربية المعاصرة»<sup>180</sup>. هذا التنميط والاختزال هو وجه القصور في مقاربة الاعتراف عند هونيث من وجهة نظر فرايزر، والتي تقترح «أن يحصل الجميع على الحق في البحث عن الاعتراف في شروط توفر فرصاً مساوية بين الجميع. وهذا الذي لا يحدث في منظومات تأويل ممأسسة تحط بطريقة دائمة من حضور الأنوثة واللون غير الأبيض والمثلية الجنسية، وكل ما يمثلها ثقافياً. من هنا فمن الأفضل أن يكون الاعتراف إحدى قضايا العدالة، من أن يكون كافياً في ذاته للتعبير عنها»<sup>181</sup>.

إذا ، بحسب فرايزر فإن التنظير لمفهوم صائب عن العدالة الاجتماعية، يتطلب أولاً معالجة سياقات تبلور اللّاعدالة، التي تراها تنشأ في مجالين رئيسيين: الأول هو لاعدالة التوزيع، حيث إن توزيع الموارد الاقتصادية يمثل عاملاً رئيسياً في تولد اللّاعدالة داخل المجتمع ومعالجته تتطلب مقاربات في عدالة التوزيع كما يقترحها جون رولز.

والثاني هو لاعدالة الاعتراف، إذ إن التهميش وغياب الاعتراف واستبعاد فئات معينة لأسباب جنسية أو عرقية أو عقائدية، يمثل أهم محددات اللّاعدالة الثقافية. كما تضيف شرطاً ثالثاً هو المشاركة السياسية، إذ تربط تحقق العدالة بتحقيق مبدأ المساواة في المشاركة السياسية حتى يشمل كل الفئات المهمشة.

تربط نانسي فرايزر تحقق العدالة الاجتماعية بتحققها في ثلاثة سياقات رئيسية: الثقافية والاقتصادية والسياسية. ومقاربة العدالة عند فرايزر هي ما تجعلها «تذهب إلى البحث في خطابات الاحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور على حلول تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة»<sup>182</sup>، وهو ما يجعلها تتبنى الدفاع عن قضايا من قبيل النسوية والمثلية الجنسية وغيرها.

## ج - نظرية أخلاق العناية

يعد مفهوم «أخلاق العناية» مفهومًا حداثيًا في قاموس الفكر الراهن، وهو أحد أهم المفاهيم النظرية التي أنتجتها التنظيرات النسوية الراهنة، الذي يرجع بأصوله إلى أعمال منظرات النسوية الأمريكيات المعاصرات، على رأسهن جوان تروننتو (Joan Tronto)(\*)، وكارول جيليغان (Carol Gilligan)(\*\*) صاحبة فكرة التفريق بين نمطين من الأخلاق: أخلاق العدالة ذات الطبع الذكوري، وأخلاق العناية فهي ذات الطبيعة الأنثوية. على خطى جيليغان توافق خوان تروننتو على فكرة وجود نمطي الأخلاق هذين كما نظرت لهما جيليغان، لكنها تخالفها في رفض أن يكون كل نمط أخلاقي خاص بجنس معين، فالذكور أيضًا يشملهم نمط أخلاق العناية. كما ترى أن استبعاد المرأة من الحياة العامة لمراحل طويلة عبر التاريخ هو المفسر الفعلي لافتقارها حسًا متطورًا عن أخلاق العدالة.

«إن عمر أخلاق العناية هو عقود قليلة فقط، وبعض المنظرين لا يحب تسمية هذا الاتجاه في معالجة القضايا الأخلاقية بلفظة عناية. وحاولوا استبداله بلفظة أخلاق المحبة أو الأخلاق العلائقية (Relational)، ولكن المناقشة تعود باستمرار إلى العناية بوصفها حتى الآن أكثر التسميات التي أخذت بعين الاعتبار، على الرغم من أن البعض يبقى غير راض عنها، ولمفهوم العناية ميزة عدم إهمال العمل المتعلق بالعناية بالناس، وعدم السماح بتفسير الأخلاق على أنها شيء مثالي وغير عملي»<sup>183</sup>.

قد يقدم بعض منظري أخلاق العناية أفكارهم على أنها مناقضة لـ«أخلاق العدالة» كما يظهر عند كارول جيليغان، لكن بشكل أو بآخر فإن أخلاق العناية هي مقاربة في العدالة بمفهومها الواسع. فعلى نقيض مقاربة العدالة المجردة تعتمد نظرية أخلاق العناية إلى إدخال الجوانب العاطفية في عملية التقييم الأخلاقي، وهو ما كانت الأخلاق الكلاسيكية تتجنبه سابقًا، انطلاقًا من التصور الذي يفصل بين العدالة والعاطفة، حيث «ترفض أخلاق العناية رأي النظريات الأخلاقية السائدة التي تقول: كلما ازداد التفكير في المشكلة الأخلاقية تجريديًا ازدادت صحته، لأنه كلما ازداد إمكان تجنب الانحياز والعشوائية اقتربنا من النزاهة. إن أخلاق العناية تحترم عوضًا من أن تبتعد عن ادعاءات الآخرين الذين نشترك معهم في علاقات واقعية»<sup>184</sup>. رفض التجريد الأخلاقي هذا يقود آليًا إلى إعادة الاعتبار للانفعالات والعواطف، ومنه رفض التصور الكانطي الذي يرى عدم إمكانية وصول

شخصية المرأة النمطية للقدرات الأخلاقية القصوى، بسبب اعتمادها على الانفعال والعواطف. فمع أخلاق العناية تصبح الانفعالات العاطفية مكونًا أساسيًا من مكونات القيم الأخلاقية، وليست نقيضًا لها.

تمثل أخلاق العناية بهذا نقدًا جذريًا لمقاربة العدالة التجريدية، من حيث إنها تتعلق بحالات جزئية متفردة، بدلًا من القوالب الكلية النظرية كما يظهر في مقولات الأخلاق التقليدية. فأخلاق العناية هي أخلاقيات المعيش اليومي، وهي بهذا تمثل قطيعة مع التصورات الأخلاقية الكلية.

أخلاق العدالة في تصورها الأخلاقي سواء في شكلها النفعي أو المثالي، تعلق الأمر بمرجعية عقلانية أو دينية، تشترك في سمة مميزة هي أنها تعتمد إلى فصل القيمة الأخلاقية عن الانفعال العاطفي، هذا الأمر يعني بوجه آخر، إعلاء لقيم القوة والقسوة الذكورية، وتحقيرًا لقيم العناية والمحبة الأنثوية. هنا تقدم مقاربة أخلاق العناية نفسها تريبًا لقسوة الأخلاق الكلاسيكية وجفافها، من حيث إنها تدعو إلى المحبة والتسامح والتعايش، وتحارب العنف والقسوة والتسلط.

تهدف مقاربة أخلاق العناية إلى التوغل في مجالات المسكوت عنه في العدالة التجريدية، فالأسرة والصدقة والعلاقات اليومية بين البشر تصبح هي الهدف الأول والحقل الرئيسي للأخلاق؛ «فليست أخلاق العناية أخلاقًا محضة، وإنما هي تدبير سياسي قائم على مبدئين: يتمثل الأول في الاهتمام بالآخر، ويظهر الثاني في المسؤولية تجاه الغير»<sup>185</sup>. بهذا تقترح أخلاق العناية نفسها مقاربة أخلاقية تطبيقية.

في النظرية الليبرالية المعاصرة، «فإن أهم نواتج فصل المجال العام عن المجال المنزلي، هي إلحاق المرأة بهذا الأخير. والقول بالاختلاف المزعوم في طرق التفكير والتعقل بين الرجل والمرأة»<sup>186</sup>. هنا تهدف مقاربة أخلاق العناية أولًا إلى كسر نمطية ثنائية العام والخاص في الليبرالية، التي تدرج الأسرة في المجال الخاص الخارج عن حقل معيارية العدالة وبالتالي خارج إمكان تدخل الفعل السياسي. «لقد بينت الحركة النسوية كيف أن القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية العظيمة للرجال نظمت هذا الإطار الخاص من غير مصلحة للنساء والأطفال وكيف جعلتهم معرضين لعنف عائلي من دون تدخل خارجي، وكيف جعلت النساء غالبًا تابعات اقتصاديًا للرجال. وخاضعات لتقسيم ظالم جدًا للعمل في الأسرة»<sup>187</sup>.

ترفض نظرية أخلاق العناية التصور الفردي الليبرالي للذات البشرية، من حيث إنه تصور للذات الإنسانية في امتدادها الذري المبعثر والأناني. فتصور أخلاق العناية للذات البشرية لا يمكن فصله عن السياقات العلائقية بين البشر في أبعاده العائلية والاجتماعية والسياسية، حيث إن هذه العلاقات تفترض وجود نوع من المسؤولية والعناية بين الأنا والآخر، وهو ما يخرج عن مسلمات التصور الليبرالي الكلاسيكي عن الذات البشرية.

تقول نظرية أخلاق العناية بأولوية العناية في منظومة القيم، فالعناية تسبق العدالة، لأنها أكثر أهمية، حيث يمكن للبشر أن يعيشوا من دون عدالة، لكن لا يمكنهم أن يعيشوا بلا عناية. فلولا العناية لما تمكّن الرضيع من النشوء والترعرع، ولقيمة العناية أهمية جوهرية بالنسبة إلى كل أشكال الحياة، فهي توجد حتى عند الحيوانات، التي قد تفنقّر إلى أي حس أخلاقي، لكنها تجد نفسها مجبولة على العناية بصغارها بحكم الغريزة. فالعناية هي المبدأ الوحيد الذي يكسر قسوة الحياة ووحشيتها، وهذا ما يستوجب جعلها قيمة جوهرية في النظرية الأخلاقية بحسب منظري أخلاق العناية.

«تطورت أخلاق العناية في السنوات الأخيرة الماضية بوصفها بديلاً واعدًا من الاتجاهات الأخلاقية السائدة التي طرحت خلال القرنين الماضيين ... فهي تُغيّر الطرق المعتادة في تفسير المشاكل الأخلاقية وتُغيّر أيضًا رؤية الكثيرين لما يجب أن تكون عليه المقاربة المفضلة لمعالجة المشاكل الأخلاقية»<sup>188</sup>.

\* \* \* \*

يعدّ جون رولز ونظريته في العدالة كإنصاف، رونالد دووركين ودفاعه عن أولوية المساواة في الليبرالية، التيار النسوي مع مقاربة نانسي فرايزر ونظرية أخلاق العناية أهم ممثلي فلسفة العدالة في اليسار الليبرالي. وعلى الرّغم من اختلاف تصوراتهم وأفكارهم ونظرياتهم عن العدالة الاجتماعية، فإنه يمكن القول إنّ العامل الذي يجمعهم هو القول بأولوية المساواة وأهميتها داخل الفلسفة الليبرالية والحياة الاجتماعية بعامّة. وكذا دعواهم إلى ضرورة تدخل الدولة لصالح إقرار تنظيمات اجتماعية تؤدي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية. فاليسار الليبرالي يبدو هنا اعتراضًا على مسلمة عدم التدخل وشعار «دعه يعمل دعه يمر» المميز لليمين الليبرالي والليبرالية الكلاسيكية، كما أنّه يمثل في وجهه الآخر محاولة لأنسنة الليبرالية وجعلها أكثر مساواتية وإنصافًا، مع نقده للنفعية، وتأكيد أسبقية الحق عن الخير.

## ثانيًا: اليمين الليبرالي

يقدم اليمين الليبرالي نفسه كوريث شرعي للأصولية الليبرالية. فمقولات الليبرالية الكلاسيكية يتم استعادتها مع مقاربات اليمين الليبرالي في شكل قوالب جديدة، فتظهر نظريتا الليبرتارية (Libertarianisme) والليبرالية الجديدة (Néolibéralisme) كأهم المقاربات الفكرية لليمين الليبرالي الراهن. وفي هذا المجال يظهر شخص روبرت نوزيك (Robert Nozick) كأهم الأوجه الفكرية لهذا التيار، وذلك عبر محاولته صوغ يوتوبيا يمينية في الليبرالية، تحت مسمى الليبرتارية. في حين تطرح الليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية كما تسمى في الاستعمالات الشائعة نفسها كتجَلٍّ مُحدث للليبرالية الاقتصادية الكلاسيكية في صيغها الجذرية. وعلى خلاف اليسار الليبرالي، فإن اليمين الليبرالي يتشبث بقيمة الحرية الفردية وما يتبعها من حريات وحقوق، كقيمة أولية في الفلسفة الليبرالية.

وفي هذا المبحث سيتم استعراض أهم نظريات ومنظري اليمين الليبرالي، وذلك من خلال عرض نظرية الليبرتارية عند روبرت نوزيك، ثم التطرق إلى أفكار الليبرالية الجديدة ومنظريها فريدريك هايك (Friedrich Hayek) وميلتون فريدمان (Milton Friedman).

### 1- الليبرتارية عند نوزيك

الدولة ككيان سياسي، يقوم على احتكار القوة ومشروعية استعمال العنف، هي كيان سلطوي بصورة أو بأخرى. فهي وفق النظرية التعاقدية التي تتأسس عليها فرضيات الليبرالية المعاصرة، تتأسس وفق عقد سياسي يفترض التنازل عن مجموعة من الحقوق لتحقيق الانتقال من المرحلة الطبيعية، التي يتمتع فيها الإنسان بحريته الكاملة، إلى المرحلة المدنية المؤطرة بوجود الدولة ومؤسساتها السياسية والاجتماعية. وعليه فهل يمكن إيجاد حل آخر لكي يحتفظ الإنسان بحريته كاملة من دون أن يضطر إلى التنازل عنها كليًا أو جزئيًا لحساب جهاز الدولة؟

في السياق الليبرالي دارت النقاشات حول هذا الأمر، وانطلاقًا من النقاشات التي أثّرت حول العدالة السياسية والاجتماعية بدءًا من المنعطف الرولزي، ظهر تيار يدّعي الدفاع عن الحرية

عبر الدعوى إلى تقييد السلطة السياسية إلى حدها الأدنى. وقد كان من أهم أقطاب هذا التيار روبرت نوزيك الذي يعدّ أهم ممثل للمدرسة الليبرتارية، وهو الذي حاول الجمع بين النظرية الليبرالية والنزعة اللاسلطوية.

يعد نوزيك المفكر المحوري في نظرية الليبرتارية، التي تعد إلى جانب الليبرالية الجديدة أهم أقطاب اليمين الليبرالي المعاصر، ومنه التساؤل عن أهم معالم وأفكار الليبرتارية بعامة ونظرية نوزيك بخاصة.

### أ - تعريف الليبرتارية

الليبرتارية (Libertarianism) وتترجم أيضًا بـ«التحررية» أو «مذهب الحرية»، هي مذهب وتيار في الفلسفة السياسية ينتمي إلى الحقل الليبرالي، يجعل من جوهر أولوياته مقولة «الحرية الفردية»، وضرورة حمايتها وتفعيلها. في كثير من الأحيان يتم الخلط بين الليبرتارية واللاسلطوية (anarchie)، «لكن يمكن التفريق بينهما حيث إن الليبرتارية تفترق عن اللاسلطوية في ربطها الحرية بحرية السوق»<sup>189</sup>، كما تفترق في بعض الجزئيات عن النيوليبرالية أيضًا.

تفترض الليبرتارية عمومًا نموذج دولة محدودة الصلاحيات تتقيد فقط بالوظائف الأساسية والتنظيمية، بحيث لا تتدخل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للأفراد. وهي هنا تختلف عن اللاسلطوية التي ترفض تمامًا وجود الكيان السياسي أو الدولة، إذ تقبل بحد أدنى من السلطة السياسية. أما عن علاقتها بالرأسمالية والليبرالية الجديدة، فإن الليبرتارية تدعو إلى نظام «السوق الحرة»، وما يرافقه من إرخاء للرقابة الضريبية وتجاهل موازنات العدالة الاجتماعية، وهي بهذا تتقاطع مع الليبرالية الكلاسيكية في دعواها لمبدأ «دعه يعمل دعه يمر»، وتتقارب مع تصورات «الليبرالية الجديدة» في دعواها لنظام اقتصاد السوق مؤسس على تحرير رؤوس الأموال والسوق الحرة ورفض تدخل الدولة في الموازنات الاجتماعية والاقتصادية.

المجتمع العادل في الفلسفة الليبرتارية، هو ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه ملكية الأفراد لذواتهم، أي حريتهم المطلقة في التصرف في ذواتهم وما يلحقها من ممتلكاتهم، من دون أي تدخل



من الدولة، أو تقيد بالقيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة. وهي في هذا تستند إلى نظرية في الحق الطبيعي ترى بأن الحرية الفردية هي أسمى القيم الإنسانية.

## ب - مبادئ العدالة

يعدّ نوزيك معاصرًا وزميلًا وناقداً لرولز في الوقت نفسه، فقد التقى الرجلان وحاضرا في جامعة هارفارد، وكان كتاب نوزيك الدولة، الفوضى، اليوتوبيا الصادر سنة 1974، أول نقد مؤسس ممنهج لنظرية رولز في العدالة. وكانت انتقادات نوزيك لمقاربة رولز حول العدالة السياسية والاجتماعية بداية سلسلة طويلة من النقاشات داخل البيت الليبرالي الأمريكي، وهو الأمر الذي سيقود جون رولز إلى إعادة تقييم أفكاره حول العدالة ومراجعتها وتنقيحها بداية من مؤلف العدالة كإنصاف: إعادة صياغة الصادر سنة 1985.

ينتمي نوزيك إلى التيار الليبرتاري، القائل بالفردانية وأولوية الحرية والرافض لأي استراتيجية لما يسمى «العدالة الاجتماعية». في هذا التصور العام يصوغ روبيرت نوزيك مقاربته حول العدالة في ثلاثة مبادئ رئيسية، سيكون من هدفها تشريع وتنظيم حقوق الملكية والحرية الفردية، في ما يسميه «عدالة التملك المستحق»:

«أولاً. مبدأ التحويل: يقول بأن كل ما يملكه بطريقة مشروعة يمكن تحويله أو تناقله بطريقة مشروعة أيضاً.

ثانياً. مبدأ التملك المبدئي العادل: وهو يفسر كيف يمكن للأفراد في الأصل تملك الأشياء التي يمكنهم تناقلها وفق المبدأ الأول.

ثالثاً. مبدأ تصحيح اللادالة: يقصد به كيفية التصرف في حالة التملك غير العادل للأشياء أو تناقلها وتحويلها»<sup>190</sup>. (مثلاً حالة الاستعمار ومشكلة المشروعية التاريخية).

يضيف نوزيك أيضاً أنه لا يوجد تملك مستحق أو عادل إلا بما يكون ضمن إطار المبدأين الأول والثاني.

ينطلق نوزيك من فرضية حول «الحق الطبيعي» تحوي مبادئ مشروعية الملكية الفردية ومعيار عدالة استحقاقها بالنسبة إلى الفرد الأول الذي يمتلكها؛ فكل ملكية تكون ضمن هاته الشروط تعد ملكية مشروعية، وفي هذا الجانب يستند نوزيك إلى مبرهنة جون لوك(\*)، لتبرير مشروعية حالة التملك الأصلي.

المبدأ الثاني يشرع تناقل الممتلكات بين الأشخاص سواء عن طريق البيع أو المقايضة أو التحويل الإرادي، حيث إن تحويل وتناقل كل ملكية مشروعية بطريقة مشروعية هو تملك مشروع في حالته الجديدة عند ماله الجديد.

أما بالنسبة إلى المبدأ الثالث فهو يحاول تحديد حدود المشروع وغير المشروع، فالمشروع يتم التعامل معه حصراً بالمبدأين الأول والثاني، أما في حالة حالات التملك التي تثير جدلاً وتشككاً في مشروعيتها، نظراً إلى لبس المثار حولها، مثل إشكالية تقسيم الأراضي الناتجة من الحروب أو الحملات الاستعمارية، التي من المفترض أن تخضع لمعيارية أخرى تقوم على مشروعية الوضع الراهن. فالليبرتارية لا تعترف في هذا الجانب بما يسمى مشروعية الحق التاريخي، بقدر ما تقول بمشروعية الواقع.

يستند نوزيك إلى منهج التحليل في عرض مبادئ نظريته في العدالة، حيث يستند بعدة أمثلة ومبرهنات أهمها مبرهنة لاعب كرة السلة(\*)، ومفارقة نوكمب (Paradoxe de Newcomb)(\*\*) التي يريد من خلالها تبيان «أنه يمكنك استنتاج أي شيء من التناقض»<sup>191</sup>. ليصل في الأخير إلى محاولة صوغ يوتوبيا ليبرتارية في العدالة.

### ج - النقد الموجّه لجون رولز

يتفق روبرت نوزيك مع جون رولز في كثير من المنطلقات، فالاثنتان ينتميان إلى المدرسة الليبرالية، سواء صنف رولز في اليسار، ونوزيك في اليمين مع الليبرتارية، فالاثنتان لا يخرجان عن المقاربة الليبرالية. كذلك فهما «يشتركان في نزعة معادية للنفعية»<sup>192</sup>، من حيث إنهما يرفضان التصورات النفعية التي تحيل على تجاهل الفروق والتمييزات الفردية في صوغ معيارية العدالة. ويتفقان أيضاً في النظر إلى الأشخاص «وفق الرؤية الواجبية الكانطية، من حيث إنهم غايات في

ذواتهم، وليسوا أدوات يتوسل بها لبلوغ غايات خارجية، حتى لو كانت تستهدف خيراً اجتماعياً عاماً»<sup>193</sup>، مثلما تقول به النفعية.

يبدأ الخلاف بينهما، حين يتبنى روبرت نوزيك النزعة الليبرتارية المعادية بطبعها لفكرة العدالة الاجتماعية التي يصر جون رولز على إقحامها في النظرية الليبرالية. فيعترض نوزيك أشد الاعتراض على صيغة العدالة التوزيعية التي يعمد جون رولز على تكريسها بشكل محوري في نظريته عن العدالة، فنوزيك ينطلق من فكرة أن الفرد يملك ذاته، وملكيته لذاته تعني أيضاً أنه يملك كل ما تحوزه من ممتلكات ومكتسبات. فإذا كان رولز يقترح مبدأ يلزم الأفراد الأحسن مركزاً على اقتسام مكتسباتهم مع الأفراد الأقل مركزاً، فإن هذا الأمر يتعارض مباشرة مع مبدأ «تملك الذات» والحرية الليبرتاري. فنوزيك «الذي يرى في مطالب رولز بأن تسمح الممتلكات والمكتسبات المنتجة من طرف الأعضاء الأكثر اقتداراً على تحسين حياة الأفراد الأكثر تهميشاً وحرماناً، بأنها انتهاك لمبدأ «تملك الذات». فالقول إني أملك ذاتي، يعني أنني أملك كل خصالها وممتلكاتها»<sup>194</sup>.

هنا يصل نوزيك لنتيجة أن رولز يقع في تناقض داخلي، فهو إذا نقد النفعية، فإنه يصل إلى نتائجها نفسها بخصوص الذات الفردية المجردة، أي ذات مجردة من كل خصالها وممتلكاتها.

أهم نقطة يشتغل بها نوزيك في نقده لنظرية رولز في العدالة، هي مبدأ الفرق، الذي يمثل ثاني مبادئ نظرية العدالة الرولزية، وأكثرها أهمية. فمبدأ الفرق هذا يحيل مبدئياً على نظرية في العدالة التوزيعية، أي وجه من أوجه نظريات تدخل الدولة في الحياة المجتمعية بغية تحقيق نوع من العدالة الاجتماعية. فبالنسبة إلى رولز فإن المساواة تمر قبل الحرية، أما بالنسبة إلى الليبرتارية بعامة ونوزيك بخاصة، فالحرية هي المبدأ الأول والأخير الذي لا يجوز المساس به.

يضع رولز مبدأ الفرق اعتراضاً على الفروق الطبيعية، التي يراها غير مستحقة، نظراً إلى أن الفرد لم يجتهد لاكتسابها، وهذا ما يرفضه نوزيك تماماً، حيث يرى «عدم شرعية إعادة التوزيع وفق مبدأ الفرق، لتناقضه مع مبدأ الحرية الليبرالية باعتباره عدم تدخل وخرقه إياه»<sup>195</sup>. فنظرية رولز وإن حاولت إقرار نوع من العدالة الاجتماعية، لإضفاء نزعة مساواتية على الليبرالية، وسد الطريق على الخطاب الشيوعي الذي كان يحتكر آنذاك مقولة «العدالة الاجتماعية»، فإنها تؤدي إلى سلبيات وآثار جانبية على الحرية الفردية. ومن هنا خطر مبدأ الفرق أو الاختلاف الرولزي، من حيث إنه «يعد انتهاكاً للاستقلال الذاتي واحترام الشخص القائم بذاته»<sup>196</sup>.

تقود نظرية رولز إلى ما يعرف بنموذج «دولة الرفاه»<sup>197</sup> (providence-État)، وهو ما يعني إمكان تدخل الدولة في الموازنات الاقتصادية والاجتماعية، وذلك من خلال إقرار نظام عدالة توزيعية ونظام موازنة ضريبية، هذا ما يرفضه تمامًا روبرت نوزيك، الذي يرى أن تدخل الدولة اعتداء صارخٌ على الحرية الفردية، وعبودية بصورة أو بأخرى. فيقترح نوزيك دولة «الحد الأدنى» (Minarchie) كبديل من دولة الرفاه الرولزية.

## د - دولة الحد الأدنى

الحرية الفردية هي أسمى القيم الليبرتارية وهي تعني سيادة الفرد على نفسه وممتلكاته وخياراته، ويفترض نوزيك الحفاظ على هذه الحرية كأسمى القيم السياسية. فبحسبه، كلما تناقص نفوذ الكيان السياسي وانكمش لينحصر دوره في الحاجات الضرورية فقط كان ذلك أفضل. في هذا السياق فهو يتناص مع النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة، وعلى النقيض من التيارات اللاسلطوية التي ترفض وجود الدولة تمامًا، فإن روبرت نوزيك يقبل بوجود دولة محدودة الصلاحيات، حيث تتحدد صلاحياتها في ضمان الأمن للأفراد والحرص على الحفاظ على حقوق الملكية وتناقلها بين الأفراد، وحفظ الحريات الفردية.

السوق الحرة بوصفها تجسيدًا للحرية، قادرة وحدها على ضمان حسن سير الحياة الاجتماعية، ومن هنا رفض كل استراتيجيات التدخل السلطوي من جانب مؤسسات الدولة في عملية توزيع الموارد الاقتصادية والاجتماعية. فتلقائية السوق الحرة والمنظومة الرأسمالية الليبرالية الكلاسيكية القائمة على مبدأ الانسيابية والتلقائية وآلية العرض والطلب كفيلة بحسن سير المجتمع وتنظيمه تلقائيًا. وهذا ما يؤكد أن «نوزيك يظل منسجمًا مع المنهج الليبرالي في صيغته التقليدية الجذرية التي تقول بعدم التدخل وترك الأمور لحكمة اليد الخفية المزعومة التي قال بها سميث ورددها أشياعه دائمًا»<sup>198</sup>.

في هذا السياق رفض نوزيك تمامًا الحل الذي اقترحه رولز وما يترتب عليه من مشروعية تدخل الدولة في فرض الضرائب على الأفراد الأكثر غنى ومكانة لتحسين أوضاع الأكثر فقرًا وتضررًا؛ «فلا تستطيع الدولة أن تستخدم القسر كي تجبر بعض المواطنين على مساعدة الآخرين، ولا بهدف منع الناس من بعض الأنشطة الهادفة إلى خيرهم الخاص، أو إلى حمايتهم»<sup>199</sup>. من هنا

يرفض نوزيك تمامًا كل استراتيجيات الموازنة القائمة على استراتيجيات العدالة الاجتماعية التي تفترضها المقاربة المساواتية، وما يتبعها من إمكانات فرض جبايات ضريبية على الأطراف الأكثر رفاهًا في المجتمع، في ما يُعرف بـ«ضريبة الغنى». «من هنا يأتي تصور نوزيك لدولة في أصغر حد ممكن. أي دولة تشرف فقط على تطبيق العقود بين الناس وحفظ الأمن لا أكثر ... فكل عمل اجتماعي يجري طوعًا واختيارًا. لا بدّ هنا من التأكيد أن نوزيك ليس ضد مساعدة الأغنياء للفقراء، ولكنه ضد أن تفرض هذه المساعدة على الأغنياء»<sup>200</sup>.

يظهر نوزيك وفق هذه الصيغة رأسماليًا صريحًا، وكذلك رافضًا لفكرة «العدالة الاجتماعية» من أساسها، كما يرفض الحلول التوفيقية من قبيل نموذج دولة الرفاه كما يقترحه رولز.

يقترح نوزيك نموذجًا سياسيًا أقل تدخلًا في الحياة العامة للأفراد، متمثلًا بنموذج «دولة الحد الأدنى» أو دولة محدودة الصلاحيات مفصولة تمامًا عن مهمّات التخطيط الاجتماعي الاقتصادي. دولة لها مهمتان أساسيتان: حماية مواطنيها من العنف والسرقة والاحتلال، والحرص على ضمان العقود والاتفاقيات المبرمة. باختصار مهمتها حماية الحريات الفردية من أي انتهاكات يمكن أن تشملها.

و إذا ما أريد ترتيب الأولويات عند نوزيك فيمكن القول إن الفرد يمر قبل الدولة، والحرية تمر قبل المساواة، و إذا كان هنالك من ثابت في نظريته فهو الحرية والملكية الفردية، حيث يعد هذان المبدآن جوهر الذات الفردية السياسية الذي تتجسد حريتها واستقلالها في مبدأ «امتلاك الذات» لذاتها، وفق تصور اليوتوبيا الليبرتارية.

## 2- الليبرالية الجديدة

يقود البحث في إطار السياق الليبرالي المعاصر إلى مصطلحات مركبة، ترمز إلى تيارات سياسية وفكرية تبلورت في أواخر القرن العشرين في داخل المنظورية الليبرالية، من قبيل المحافظين الجدد والليبراليين الجدد وغيرها. لكن المفارقة تكمن في أن هاته المصطلحات التي تستخدم غالبًا لتصنيف أو تبويب بعض التوجهات والتيارات في قوالب نظرية، لا يعترف بها في

كثير من الأحيان من يفترض أن ينتمي إلى هذه التيارات. فلا منظرو الليبرالية الجديدة ولا المحافظون الجدد يُصنفون أنفسهم بنمطية في داخل هذه القوالب النظرية. فهذه الإصطلاحات هي في الأغلب مفاهيم يستخدمها النقاد أو الباحثون في مجال الفكر السياسي، ومنه تظهر إشكالية المصطلحات، تصنيفها وتوظيفها في الحديث عما يسمى تيار الليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية (Néolibéralisme).

### أ - أزمة المفهوم وتاريخية النشأة

يمكن عدُّ مصطلح «الليبرالية الجديدة» أو النيوليبرالية مصطلحاً قلقاً، من حيث إنه لا يحوز إجماعاً نظرياً، بقدر ما هو مصطلح تصنيفي. وتعود طبيعته القلقة هذه إلى عدم وضوح معالم الفروق بين النيوليبرالية والليبرالية الكلاسيكية، نظراً إلى طبيعة أفكار التيار ذاته. هذا القلق هو ما سيظهر جلياً في مبادئ النيوليبرالية، وهو الأمر الذي يفرض الحذر في عملية تناول المفهوم وتوظيفه.

في ما وراء الحديث عن إشكالات التوظيف السلبي للمفهوم، فإن الحديث عن تيار نيوليبرالي قائم بذاته يجد له عدة مبررات من حيث محددات نشأته، مبادئه ومآلاته. فالليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية تعني بمفهومها الشائع أنه تيار فكري أيديولوجي ليبرالي ذو صبغة اقتصادية، يقوم على تصور ليبرالي اقتصادي جذري. وتعدّ الحرية الفردية والرأسمالية القائمة على اقتصاد السوق والملكية الخاصة والحياد الليبرالي من مسلمات هذا التيار. الليبرالية الجديدة رفقة الليبرالية تمثل أهم توجهات اليمين الليبرالي، حيث «تتلخص فكرتها بالدعوة إلى إعادة إطلاق مبدأ عدم التدخل والأخذ بمقاربة «دعه يعمل» من دون استثناء المستوى الاقتصادي»<sup>201</sup>.

لا يمكن فهم سياقات الليبرالية الجديدة بمعزل عن الظروف التاريخية التي أدت إلى تشكلها، فقد واجهت المقاربة الليبرالية الكلاسيكية القائمة على عقيدة الحياد الليبرالي انتقادات حادة عقب الأزمة الاقتصادية العالمية (1929)، التي قادت إلى التشكيك في فائدة ومشروعية النظام الليبرالي الكلاسيكي ذاته، وهو ما أدى إلى صعود نظريات «الدولة الراعية»، التي تدعو إلى تدخل الدولة في تنظيم الاقتصاد وضمان العدالة الاجتماعية. وقد عبر أيما تعبير عن هذا التوجه المدرسة الكينزية

نسبة إلى جون مينارد كينز<sup>202</sup>، حيث إن تدخل الدولة وفق المقاربة الكينزية من المفترض به أن يعالج مشكلات البطالة ويحتوي التدفقات النقدية.

أزمة اقتصادية أخرى ستظهر في السبعينيات من القرن الماضي، بداية من أزمة أسعار الوقود التي ظهرت عقب حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، وارتفاع معدلات التضخم لمستويات هائلة في الاقتصاد الأمريكي، حيث ستؤدي هذه العوامل إلى تصدع المقاربة الكينزية، وانتقادها، ثم المناداة بالعودة إلى الأصول الليبرالية وعقيدة الحياد الليبرالي. فتتم الدعوة للعودة إلى مفهوم آدم سميث حول «اليد الخفية» التي تمثل مجمل العمليات المضمرة التي يجسدها اقتصاد السوق القادر على تنظيم الأمور تلقائيًا داخل المجتمع من دون الحاجة إلى تدخل الدولة. فقد «كان الحل المقترح هو تقليل النفقات والتراجع عن المقاربة الكينزية والعودة إلى منطق الليبرالي القاضي بوجوب إطلاق الفعل الاقتصادي من كل قيد خارجي، واختزال سلطات الدولة بالتقليل من مهامها ونفوذها وجعل السوق كينونة مستقلة بذاتها. وهذا الحل سيتم الاصطلاح عليه بالنيوليبراليزم «الليبرالية الجديدة»»<sup>203</sup>.

سيتم تبني الرؤية النيوليبرالية كواقع استراتيجي سياسي يحكم النظام الاقتصادي العالمي مع نهاية السبعينيات، فـ«مع انتخاب مارغريت تاتشر رئيسة للوزراء في المملكة المتحدة في 1979، ورونالد ريغان رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بعدها بسنة، بدأ عصر ذهبي جديد لمدة عقد من تأثير السوق الليبرالي»<sup>204</sup>.

## ب - النيوليبرالية النظرية

يمكن القول إن فريدريك هايك وخلفه ميلتون فريدمان يُعدّان من أبرز الوجوه الفكرية لنتيار ما يعرف بالليبرالية الجديدة، فأفكار هايك بصورة أساسية هي بمنزلة مرجعية رئيسية للنيوليبرالية.

(1) وهم العدالة الاجتماعية عند فريدريك هايك: ينتمي فريدريك هايك إلى المدرسة النقدية المعارضة للمدرسة الكينزية التي تمثل مرجعية نموذج تدخل دولة أو دولة الرعاية المعاصرة في الفكر الاقتصادي الليبرالي. ولم تصعد أفكار هايك إلى الواجهة إلا عقب الأزمة الاقتصادية في السبعينيات، وما نتج منها من تبني سياسات اقتصاد سوق منحازة إلى مقاربة رأسمالية نقدية جذرية.

عمومًا يرفض فريدريك هايك أي وجه من أوجه التدخل الدولاتي، ويعلن ثقته الكاملة بقدرة اقتصاد السوق على تنظيم الأمور في المجتمع وتحقيق التوازن، وهو في هذا يمثل عودة أصولية نحو الجذور السميثية لليبرالية، أي عبر فكرة التسليم بقدرة السوق على تسيير ذاتها ومقولة اليد الخفية.

يرى هايك أن أفضل استراتيجية تتبناها الدولة إزاء الوضع الاقتصادي والاجتماعي هي الحياد وعدم التدخل، أي ترك الأمر لحاله، هذا الترك ذاته هو ما سيعود بفائدة على الجميع من حيث مآله التوازني. «و إذا كان الأمر كذلك فلا معنى للحديث عن العدالة الاجتماعية وغيرها من القيم الاجتماعية المرتبطة بالمجتمع ... فالعدالة الوحيدة الممكنة بالنسبة إليه تتمثل في مساواة تكافؤ الفرص المتاحة في السوق»<sup>205</sup>. هذا ما يعني رفض هايك التام لفكرة العدالة الاجتماعية القائمة على استراتيجية تدخل الدولة لتحقيقها، فإذا ما كانت توجد من عدالة فإنها تتحقق بحسب هايك بمنطق حياد السلطة السياسية وترك الأمور تسيير بتلقائية، وفق آليات السوق الحرة، أو بالأحرى عبر الاحتكام إلى منطق السوق، منطق العرض والطلب. هذا الأمر سينتهي بالاقتصادي النمساوي «إلى



إنكار مقولة العدالة الاجتماعية وعدّها وهما لا معنى له في كتابه سراب العدالة الاجتماعية»<sup>206</sup>  
الصادر سنة 1976.

بالنسبة إلى هايك فإن مفهوم العدالة المجرد أو كما يتمثل بصيغته الاجتماعية باسم «العدالة الاجتماعية»، هو وهم وسراب، حيث إن «فعلاً في ذاته، أو حالة معينة لا يمكن لأحد تغييرها، يمكن الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة. لكن لا يمكن بحال الحكم عليها بأنها عادلة أو غير عادلة»<sup>207</sup>. كما ينتقد مفهوم العدالة الاجتماعية مثلما يتم تداوله في المقاربة التعاقدية الليبرالية منذ جون لوك وصولاً إلى جون رولز في صيغته المعاصرة.

يميل هايك إلى المقاربة النفعية ويتبنى تصورًا فردانيًا جذريًا، يقارب ذلك الموجود في المقاربة النفعية في شكلها الكلاسيكي أو البنثامي، أين يتم تمجيد التصور الذري للبشر، ويتم تصور العدالة على أنها مجرد تمثيلات بعدية وإجراءات يعتمدها المجتمع لتنظيم شؤونه الداخلية. فلقد «كانت الفردانية أساساً موجّهًا للفلسفة الليبرالية الجديدة، ولا سيما عند هايك وتلميذه فريدمان، إذا لا إمكان للحديث عن مقولة المجتمع، لأن الحضارة الغربية وفقًا لهايك قائمة أساسًا على النزعة الفردية»<sup>208</sup>. بهذا يظهر فريدريك هايك بحق على أنه أهم منظري النيوليبرالية المعاصرة وأكثرهم تأثيرًا.

(2) عدالة السوق عند ميلتون فريدمان: استمرار على الخط الفكري نفسه و«بعد هايك، ربط فريدمان ما بين الحرية الاقتصادية والسياسية، وجادل بأن الحرية الاقتصادية من النوع المكفول في اقتصاد رأسمالي كانت شرطًا ضروريًا للحريات السياسية»<sup>209</sup>. هذا ما جعل فريدمان يقول بأن معظم الآراء المعادية للسوق الحرة مبنية على قناعات معادية لمبدأ الحرية ذاته، وهو ما يعبر عنه بمقولته: «إن ما يقف خلف أغلبية الآراء المقدمة ضد اقتصاد السوق الحرة، هو نقص الإيمان بالحرية ذاتها»<sup>210</sup>.

يعدّ فريدمان المنتمي إلى المدرسة النقدية أحد أشرس معارضي ومنتقدي النظرية الكينزية والسياسات الاقتصادية والاجتماعية المنبثقة منها. فبالنسبة إليه، إن التضخم يعود سببه إلى زيادة الكتلة النقدية في السوق بفعل تدخل السلطة المركزية، حيث إن زيادة الكتلة النقدية لا يؤدي إلى نشاط الاقتصاد والتغطية على الأزمة الاقتصادية مثلما تعتقد السلطة السياسية، بل يؤدي إلى نتائج

خطيرة من قبيل ارتفاع الأسعار في مقابل انخفاض الإنتاج، وظاهرة «الركود التضخمي»<sup>211</sup> على المستوى البعيد.

إن تدخل الدولة في موازنة الاقتصاد المحلي يمكن أن يؤدي إلى انسدادات خطيرة نتيجة التضخم الممكن حدوثه، لذا دعا فريدمان إلى استقلالية البنوك المركزية وفصلها عن السلطة السياسية حتى لا يتم استغلالها لأغراض دعائية سياسية من قبيل الحملات الانتخابية.

من هنا يرفض فريدمان أي وجه من أوجه تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، فبالنسبة إليه إن الأخطاء التي يمكن أن يقود إليها منطق السوق الحرة أقل كثيرًا مما يمكن أن تقع فيه الاستراتيجيات الحكومية المركزية. كما أن تدخل الدولة يقف على النقيض من أهم قيم الليبرالية، أي الحرية؛ فالتدخل السلطوي يعني نفيًا للحرية الفردية، التي تمثل بحسب فريدمان واليمين الليبرالي القيمة الجوهرية في التصور الليبرالي. إن تدخل الدولة في تنظيم المجال الاجتماعي والاقتصادي، حتى وإن كان تحت مسمى العدالة الاجتماعية هو مرفوض، لأن هذا الأمر يعني انطلاقًا من تصور الطبيعة البشرية من مرجعية اقتصادية صرفة (Homo-oeconomicus)<sup>212</sup> العبودية، حيث إن الحرية لا تتحقق إلا من خلال أبعادها الاقتصادية.

كتلخيص لما جاءت به النيوليبرالية، فإنها تظهر كقراءة تأويلية تحاول استرجاع أصولية الليبرالية الكلاسيكية كما هي عند روادها الأوائل من أمثال آدم سميث. كما تعدّ أيضًا شكلاً معاصرًا من أشكال النفعية في صيغها البنثامية. وقد ارتبطت خصوصًا بتاريخية الفضاء العولمي، من حيث دفاعها الجذري عن قيم الحرية والفردانية واقتصاد السوق الحرة المتحرر من رقابة الدول القطرية.

يمكن القول إن النيوليبرالية تعدّ أحد أهم تيارات اليمين الليبرالي وأكثرها تعبيرًا عن مبادئه. وعلى مستوى التنظير تظهر فيها أسماء كل من ميلتون فريدمان وفريدريك هايك، وهذا الأخير يمكن القول عنه إنه بحق فيلسوف الليبرالية الجديدة.

\* \* \* \*

يعدّ تيار اليمين الليبرالي أهم ممثلي الفلسفة الليبرالية، حيث يقول بأولية الحرية على المساواة، ويدافع أنصاره عن أولوية قيمة الحرية، وما يتبعها من منظومة حقوق، من قبيل حق

التملك، حق الاعتقاد، حق التعبير، حق الخيار وغيرها.

اقتصاديًا تعدّ الملكية الخاصة ونظام السوق الحرة أهم مقولات هذا التيار، واجتماعيًا تعدّ الفردانية والحريات الخاصة أهم تصوراتها، أما سياسيًا فإن هذا التيار يدافع عن مبدأ الحياد الأخلاقي للدولة، ويرفض تدخلها في الشأن الاجتماعي أو الاقتصادي، ويقترح تقليص حدود صلاحيتها لأدنى درجة.

تمثل الليبرالية الجديدة أهم ممثل لليمين الليبرالي بوصفها محاولة لاستعادة الليبرالية في صيغها الجذرية نظريًا وتطبيقيًا، فترفض مقاربة «العدالة الاجتماعية» جملة وتفصيلًا. في حين تظهر نظرية الليبرتارية كنظرية فلسفية لليمين الليبرالي، أو بالأحرى كيو توبيا لليمين الليبرالي، فيقترح الليبرтариون، وفي مقدمهم نوزيك نموذج دولة الحد الأدنى، في حين يرفض النيوليبراليون أن تتدخل الدولة في الشأن الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي.

اليمين الليبرالي هو الوريث لمقولات النفعية الليبرالية الصرفة، لكن مع تشديده على أولوية الحق على الخير. كما أنه في صيغته المعاصرة مثل الليبرالية الجديدة، يتجلى كصيغة فائقة من الليبرالية الاقتصادية ونزعتها الفردانية. وفي حين يبقى تيار الليبرتارية نظرية فلسفية أكثر منه واقعًا تطبيقيًا، فإن للنيوليبرالية آثارًا سياسية واقتصادية ملموسة في التاريخ المعاصر. كما تشترك هاتان النظريتان في عددٍ من المقولات، أهمها الحرية الفردية، الملكية الخاصة، السوق الحرة والحياد الأخلاقي للدولة، وهي ما تمثل أهم مقولات تيار اليمين الليبرالي، وهذا ما يجعل منهما أبرز نظريات اليمين الليبرالي في المدى الفكري الراهن.

### ثالثًا: الجماعية

إذا كانت الليبرالية نظرية تحيل على الفردانية ونظرية الحقوق الخاصة، فإن الفرد في العالم المعيش لا يجد نفسه متفردًا بلا سياق اجتماعي يحتضنه، ومن هنا سؤال البعد الاجتماعي لليبرالية، وسؤال الأولوية بين الفرد والجماعة. فإذا كان اليمين الليبرالي يقول بأولوية الفرد على المجتمع انطلاقًا من القول بأولوية الحرية على المساواة، وكان اليساريون يحاولون التوفيق بين الفرد وسياقه الاجتماعي عبر تقديم قيمة المساواة على الحرية أو مزاجتهما، فإن تيارًا ليبراليًا ثالثًا يقول بأهمية

السياق الاجتماعي في حياة الأفراد يفرض نفسه، يتقدم فيه المجتمع على الفرد، من حيث إنه يحتضنه مكوّنًا إطاره الفكري والتصورى العام. هذا التيار، وإن كان ليبراليّ المرجعية، فإنه يقول بأولوية وأهمية المجتمع، وينطلق من فكرة أن الفرد الليبرالي وحقوقه الفردية لا يمكن أن توجد إلا في إطار مجتمع ليبرالي قائم، وهذا التيار يسمى بالجماعية أو المجتمعية (Communautarisme).

الجماعية هي «فلسفة سياسية تأخذ في حساباتها ضرورات الاعتراف الأخلاقي والقانوني للجماعات»<sup>213</sup>، وفيها تبرز عدة أسماء فكرية (والزر، تايلور، ألكسندر ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، ساندل (Michael Sandel)...) في هذا المبحث سيتم التركيز على ثلاثة نماذج مختلفة ومتنوعة، كل منها تمثل المشروع الفكري لمنظر في فلسفة العدالة الراهنة، يمكن تصنيفه في التيار الجماعية، ويتعلّق الأمر هنا بـ: مايكل والزر وتشارلز تايلور ومايكل ساندل.

## 1- المساواة المعقدة عند مايكل والزر

يعد المفكر الأمريكي مايكل والزر أحد أهم المشتغلين بالفلسفة السياسية في الفكر الليبرالي المعاصر، فهو ينتمي إلى كوكبة من المفكرين الأمريكيين المنخرطين في نقاشات فلسفة العدالة التي شغلت حيزًا مهمًا من مجالات الفكر السياسي الليبرالي منذ صدور نظرية جون رولز في العدالة.

فإذا كان والزر لا يقرّ بصريح انتماؤه إلى توجه معين، فإن الدارس لأفكاره يمكن أن يدرجه في تيار الجماعية، لأنه لا يتمثل العدالة خارج أطرها الاجتماعية. وقد كان من أهم ما طرحه والزر في فلسفة العدالة: نظرية المساواة المعقدة ونظرية الحرب العادلة.

### أ - العدالة المجتمعية

يرفض والزر المقاربة الليبرالية القائلة بالفردانية والكونية سواء في صورتها الكلاسيكية، أو كما قال بها جون رولز، أو كما تراه النظرية الليبرالية، فبالنسبة إليه، لا يمكن الحديث عن العدالة خارج سياقها التاريخي- الاجتماعي. من هنا يوجه نقده لنظرية رولز في العدالة، حيث ينتقد الخلفية غير التاريخية و«الطابع التجريدي لبناء رولز ويرى غياب العلاقة بينه وبين الحقيقة الفعلية لجماعة

إنسانية ما»<sup>214</sup>. يأتي هذا الطابع التجريدي نتيجة اعتماد جون رولز على مقاربة تستند إلى معارف في حقل علم النفس والعلوم الاقتصادية المجردة، حيث إن مايكل والزر يعتمد على حقول أخرى في المعرفة أكثر ارتباطاً بواقع التاريخ الإنساني، أي الأنثروبولوجيا ومجمل الدراسات التاريخية والاجتماعية.

في هذا السياق يرفض والزر تمامًا فكرة العقد الاجتماعي التي تحيل على تخيل حالة مبدئية مجردة عن الوضع الأصلي للبشرية، يمكن من خلاله تحديد مبادئ العدالة بإرادية وعقلانية. فالطابع الفرضي المجرد الذي يستند إلى مسلمة الطبيعة الذرية والعقلانية للبشر لا يقوم على أي أساس تاريخي، بل إن الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية تدعم فكرة الطبيعة الاجتماعية للبشر، بداية من جزئيات الأسر والعشائر الصغيرة إلى الوحدات الأكثر تعقيدًا وكبرًا، المتمثلة بالدول والكيانات السياسية. من هنا يرفض والزر أن تكون العدالة كونية أو مبادئ تجريدية مطلقًا، بل إنها لا يمكن أن تخرج عن مشروطيتها الاجتماعية بحسبه، فهو يرى المجتمع سابقًا عن الفرد في الوجود، والفرد متى ما وجد ووعى نفسه وجدها ملقاة في المجتمع. بالتالي فإن الخلفية الوعي القيمي للفرد يتكون داخل الإطار الاجتماعي، هذا ما يقود مايكل والزر إلى تبني الطرح الجماعاتي الرافض للمرجعية الفردية للقيم الليبرالية، حيث إنه «لا يمكن أن يوجد مجتمع عادل ما دام المجتمع غير موجود»<sup>215</sup>. من هنا يقترب والزر من التصور النفعي ويبتعد من التصور الكوني الليبرالي.

تنفي بعض النظريات الجماعاتية المعاصرة مثلما الحال عند مايكل والزر فكرة الإرادة الفردية، إذ تركز على تجذر القيم والأفكار داخل مرجعية تقاليد أو قيم مجتمعية موجودة سلفًا، و«من هنا تظهر أهمية المرجعية الاجتماعية في كل نقاش حول العدالة»<sup>216</sup>. هذا ما يحيل على رفض كل أسس ميتافيزيقية عن العدالة، حيث إن العدالة بوصفها نتاجًا مجتمعيًا، تخضع لمنطق الصيرورة التاريخية وتغيراتها، أي بمعنى أنها تخضع لسنن التغير والنسبية والتعدد، فبسبب تعدد المجتمعات واختلاف العادات والتقاليد والمرجعيات، فإنه يستحيل فعليًا إيجاد معيار عدالة كونية تستند إلى أسس مطلقة إنسانية جامعة.

تقود النزعة الجماعاتية والزر إلى تصور محافظ عن قضية الهجرة، حيث يبدو متحفظًا حيال موجات تدفق المهاجرين الأجانب، ويدعو إلى تقييدها وقنونتها بما يخدم مصالح المجتمع المستضيف. فهو يرى أن موجات هجرة غير محسوبة قد تمثل خطرًا على المجتمع المستضيف ذاته

ورفاهية أفراده المنتمين، لذا فإنه يعطي حق التصرف في قبول المهاجرين من عدمه إلى القرار السيادي للمجتمع والدولة الراعية له، وإلا فإنه «لن تكون هنالك جماعات لها طبيعة خصوصية تتصف بالاستقرار التاريخي، تشتمل على رجال ونسوة يربطهم رابط حميم تجاه بعضهم البعض وشعور بالانتماء»<sup>217</sup>.

وبهذا فإن والزر يرفض فكرة «الإنسان الكوني»، ويناصر طرح «مساواة المواطنة» المخصصة، فيرى «أنه من المشروع تقييد واجب التعاون الدولي من خلال آلية المناقشات والقرارات السياسية الخاصة داخل المجتمعات السياسية الديمقراطية»<sup>218</sup>. أي أن على كل دولة أن تحدد استراتيجياتها الخاصة في ما يخص قبول المهاجرين الأجانب، وبهذا فإنه يقطع مع طرح الكونية ويقول بالخصوصية التي هي خاصة بالتصورات الجماعية بامتياز.

إذا كانت العدالة لا تحدد وفق أسس مرجعية مطلقة تؤسس مشروعيتها، فإن الحل بحسب والزر يكمن في رعايتها والسهر على تطبيقها عبر المؤسسة الراعية للمجتمع، أي الكيان السياسي أو الدولة. فالزر من المدافعين الصرحاء عن تدخل الدولة في حماية المنظومة القيمية للمجتمع، وهو بهذا يبتعد من مبدأ الحياد الليبرالي، الذي يرفض أي تدخل للدولة في الحياة الخاصة والاجتماعية للأفراد. «فهو إذا يقف ضد كل من الليبراليين والفوضيين مدافعاً عن تدخل تدعمه الدولة أكثر لصالح العدالة الاجتماعية، ضد الفقر، ومن أجل المساواة»<sup>219</sup>. في هذا السياق يرى أنه «لا يمكن وجود مجتمعات فردانية حرة بدون عمليات مجتمعية وثقافة للفردانية ونظام سياسي يحمي كل هذا»<sup>220</sup>.

## ب. حقوق العدالة

يرفض والزر أن تكون العدالة منظومة مطلقة تمثل بنية واحدة، فالعدالة بالنسبة إليه ليست مبدأً ميتافيزيقياً قلياً، بل إنها قيم بعدية تتحقق في علاقتها مع محيطها الخارجي. من هنا لم تعد العدالة كلاً واحداً، بل أصبحت طبيعتها متنوعة ومتعددة بحسب الحقول والمجالات التي تشغل فيها وبها. إن وجود عدة حقول أو عدة دوائر للعدالة يقتضي إذاً وجود عدة معايير، حيث يختلف المعيار باختلاف الحقل، باعتبار هاته الحقول مختلفة ومتشابهة في ما بينها داخل النسيج الاجتماعي؛ «ينتهي والزر إلى تعدد دوائر العدالة وهي دوائر يحكمها الصراع والتنافس، انطلاقاً من فهم

مشترك ورمزيات مشتركة، تنظر إلى المقومات الاجتماعية على أنها مقومات غير متجانسة فيما بينها»<sup>221</sup>. بمعنى آخر، لا توجد نظرية نمطية في العدالة صالحة لكل مجالات الحياة الاجتماعية، فكل مجال من هاته المجالات يمثل حقلاً قيمياً خاصاً تحكمه معيارية عدالة خاصة به؛ فالسياسة لها معيارها الخاص المتمثل بالمصلحة، في حين أن السوق لها معيارها الخاص المتمثل بالعرض والطلب، والتعليم معياره الكفاءة والأسرة لها معيارها الخاص وهكذا...

إن وجود حقول للعدالة، يفضي إلى القول بأن «كل واحد منها له طريقته الخاصة في التوزيع، حيث يمكن أن يتشكل شعور باللاعادلة حينما يهيمن مجال على مجال آخر»<sup>222</sup>. مثلاً حين يهيمن معيار السوق على كل المجالات الأخرى في الدولة، بحيث يلغي المعايير الأخرى كافة، فتصبح السياسة والأسرة والتعليم خاضعة كلها لمنطق العرض والطلب، فإن ذلك يفضي بنا إلى حالة اللاعدالة وطغيان معيار مجال معين على بقية المجالات.

يفرق والزر بين المساواة البسيطة على ما تمثلها المقاربة الليبرالية النمطية القائمة على واحدة معيار العدالة، وبين المساواة المعقدة على ما تمثله مقاربته في العدالة. فيدافع والزر عن مساواة معقدة من حيث «أنها ليست مساواة في كل مجال، بل هي نوع من التوازن إذا أخذنا في الحسبان مجموع المجالات، تجنب أن يكون أحدهم خاسراً أو على العكس رابحاً في مختلف المجالات... لهذا فالأولوية للكفاح ضد الهيمنة في نظره، تتمثل في الكفاح ضد الاحتكار»<sup>223</sup>. من هنا يصل والزر إلى تعريف للطغيان يحيله على الهيمنة والاحتكار، حيث إن الطغيان يعني أن يستعمل الفرد السلطة التي حصل عليها من أحد المجالات ويفرضها على المجالات الأخرى، وتعريف الطغيان عنده يقارب هنا تعريف «بليز باسكال».

إن القول بحقول العدالة وتعدد معاييرها، إضافة إلى الإطار الاجتماعي التاريخي لبلورة أفكار العدالة، يحيل على نظرية معقدة المحددات حول العدالة، يبلورها مايكل والزر تحت مسمى «المساواة المعقدة»، ويظهر منها مبدئياً دفاعه عن التعددية القيمية، وإمكان الاختلاف الثقافي والحضاري. لكن إذا كان نقد والزر لأفكار الكونية الليبرالية يمتد إلى اليمين واليسار الليبرالي، فإن نقده لليبرالية السياسية ذات الصفة الكونية والمجردة، «لا يتم هنا باسم الدفاع عن مجتمعات مغلقة، بل إن الأمر يتم باسم القيم الديمقراطية الليبرالية ذاتها»<sup>224</sup>.

## ج - نظرية الحرب العادلة

يُعدّ والزر أحد أهم منظري عودة مفهوم «الحرب العادلة» في الفلسفة السياسية الراهنة، لكن باعتباره منظراً لنظرية المساواة المعقدة وما تجسده من خلفية جماعية تدعم تصوراً عن التعددية القيمية والثقافية والنزعة النسبية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تتلاءم نظرية «الحرب العادلة» التي تستلزم معياراً ثابتاً ومطلقاً عن العدالة، مع التعددية المعيارية والقيمى التي يدعو إليها والزر في أفكاره عن العدالة السياسية والاجتماعية.

الحرب العادلة بما هي مفهوم أخلاقي ذو بعد كوني، لا تشمل فقط المعيارية القيمية لكل مجتمع على حدة، بل هي تمتد لتشمل أحد أهم محددات أخلاقيات المجتمع الدولي بعامة، حيث يحيل الخوض فيها على إشكالية عويصة داخل بنية فكر مايكل والزر ذاته، أي جدل الخصوصية والكونية. فالزر يسير على «النهج نفسه الذي سار عليه مفكر [و] الحرب العادلة في العصور الوسطى والعصر الحديث، وتقليد الحرب العادلة عنده هو مجموعة من المبادئ والمعايير الأخلاقية التي تُحدد الوسائل والغايات بالنسبة إلى استخدام العنف من جانب الدولة. وهذه المبادئ والمعايير الأخلاقية مُلزمة، لأنها تقوم على الإجماع العام، وهي مشتقة من المعايير القانونية، والأفكار الدينية والفلسفية، والشرائع الأخلاقية المختلفة، والاتفاقات المتبادلة التي تُؤسس اتفاقية أو تقليد الحرب الذي يتخلل المجتمع الدولي بأكمله»<sup>225</sup>. لكن الإشكال، أن هذا المفهوم عن الحرب العادلة يحيل على مفارقة وعدم تناسق في داخل أفكار والزر عن العدالة ذاتها.

لتجاوز هاته المفارقة يلجأ والزر إلى العدالة المجالية، فعلى الرغم من الخلفية الجماعية لأفكاره ومرجعيتها الاجتماعية، فإن النقطة التي تسوغ أفكاره هنا، وما يساعده على إيجاد حل نظري لهذه المفارقة هي مقولة «العدالة المجالية»، حيث إن لكل مجال طبيعته الخاصة من أفكار العدالة، فالعدالة في مجتمع لها محدداتها الخاصة، والعدالة في الحرب بالمثل.

عموماً يحاول والزر أن يقترح حلاً توفيقياً بين عدالة المجتمع وعدالة الحرب، حيث إن «حقوق الأفراد بالنسبة إلى وولترز تُعدّ قيماً أساسية تنبع مما يدعوها الأخلاقيات المُجملة (Thin Morality) التي تشترك فيها مع ما يدعوها الأخلاقيات المُفصلة (Thick Morality) أي المبادئ الأخلاقية الخاصة بكل مجتمع على حدة. وهذه الأخلاقيات المُجملة مشتركة بين كل المجتمعات



الإنسانية، أي أنها ذات إجماع مُتداخِل بين التقاليد الأخلاقية المتنوّعة في العوالم الأخلاقية المختلفة، وترتبط بتحريمات كلّية وسلبية ضد القتل والتعذيب والوحشيّة والطغيان والاستبداد»<sup>226</sup>.

يرفض والزر المقاربة السلمية لمذهب المسالمة (Pacifisme)، حيث يقبل ظاهرة الحرب لكن بشرط أن تخضع للمعايير الأخلاقية. فيقترح في هذا السياق عدة ضوابط أخلاقية لشن الحروب، تجعل منها تشرعن فقط وفق حالتين، ألا وهما التدخل الإنساني و«الحرب الاستباقية»<sup>227</sup>. كما أن الممارسة الحربية يجب أن تخضع لمجموعة من الضوابط السلوكية والأخلاقية، من شأنها أن تجعل من الحرب أمرًا مقبولا وخاضعا لمعيارية الأخلاق والعدالة.

## 2- التعددية الثقافية عند شارلز تايلور

يتميز الفكر الفلسفي السياسي المعاصر في كندا بسمّة مميزة، وهي دفاعه عن طرح التعددية الثقافية، أين تبرز فيه أسماء عدة مفكرين بارزين أمثال شارلز تايلور وويل كيمليكا، وهذان الإثنان يعدان من أهم منظري أفكار «التعددية الثقافية» في المدى الراهن، إضافة إلى اهتمامهما بإشكالية العدالة في الفلسفة الراهنة.

في هذا العنصر سيتم التركيز على منظور شارلز تايلور الذي يتبنى في إطار دفاعه عن طرح التعددية الثقافية توجهات جماعية واضحة.

### أ - التعدد الثقافي ونقد الليبرالية

بالنسبة إلى تايلور فإن مرجعية العدالة تعود إلى القيم المتجذرة في تاريخية المجتمع ذاته، حيث إن التقاليد تصبح هي المرجع الأول للقيم الأخلاقية في المجتمع. وإذا كان تايلور يسلك طريق المقاربة التاريخية هذه، فإن الأمر يحيله على استقراء تعدد المجتمعات والجماعات في التاريخ البشري، وهذا يعني القول بالتعدد الثقافي بحسب تعدد الجماعات. في هذا السياق يتبنى تايلور منظورا جماعيا صريحا من حيث إنه يرى بأن العدالة لا يمكن أن توجد خارج إطارها القيمي الاجتماعي، وإذا ثبت في المقاربة التاريخية أن وجود التعدد المجتمعاتي يحيل ضرورة على وجود

تعدد قيمي، فإن تايلور يقول بهذا بالاختلاف والتعدد في قيم العدالة بحسب المرجعية الجماعية، وهذا الأمر هو ما يجعل من تايلور مفكرًا جماعيًا صريحًا.

بالنسبة إلى تايلور فإن مرجعية القيم الغربية لا تجد سندها في العقل الكوني الإنساني كما تقول به المقاربة الليبرالية الكلاسيكية متأثرة بالأفكار الكانطية، لكن تجد مرجعها القيمي في تراثها الأخلاقي والديني بالخصوص، الذي تمثل المسيحية أهم مكتسباته. في هذا السياق يصرح تايلور بـ«أنّ الأصل الأساسي لبحثنا عن العدالة يوجد داخل تقاليدنا اليهودية المسيحية...، وهذا أمر بديهي. فدلالات العدالة كما نفهمها الآن توجد في مفهوم «العشاء الربّاني» L'Agape المسيحي الأصل. أمّا طريقة تحقّق هذه القيمة وما يجعلها ممكنة في حياتنا فإننا نجدنا في مفهوم «الغفران»»<sup>228</sup>.

الجماعية تعبر عن «رغبة في إعطاء بعض الجماعات المتميزة خصائص ثقافية واجتماعية مميزة، حقوقًا خاصة غير معترف بها في النظام الليبرالي الكلاسيكي... يدين تايلور من ناحيته الليبرالية، باعتبارها ترفض استنادًا لفكرة الكونية الاعتراف بالهويات الخاصة لبعض الجماعات من حيث إنها تعبير عن أشكال من الثقافة الخاصة»<sup>229</sup>.

تقود النزعة الجماعية تايلور إلى نقد الليبرالية في بعدها الكوني، فبالنسبة إليه فإن النزعة التجريدية لتصور الذات الإنسانية في خلفية فردانية عقلانية مجردة هي خطأ كبير في قراءة المحددات القيمية للإنسان، ويعود أصل هذا الخطأ لعدم الاعتماد على منظور تاريخي واقعي.

«يؤكد تايلور أن النظريات الليبرالية تستند في الأغلب إلى شكل من الذرية... حيث يكون الأفراد فيها مستكفين ذاتيًا ومستقلين عن كل رابط اجتماعي»<sup>230</sup>. هذا التصور الليبرالي، هو نفسه الذي تعتمد عليه المقاربة الإنسانية الأخلاقية في بعدها الكوني، والذي يعطينا تصورًا مبدئيًا عن أن وجود الفرد أسبق عن وجود المجتمعات. أيضًا يعطي للفرد قدرة نظرية عن إمكان تحديد معياره الأخلاقية بذاته وبعيدًا من الأطر الخارجية. فإذا كانت الليبرالية تستند إلى هذا التصور المتفائل في إقرار مبدأي الحرية والمساواة، فإنها تغفل أو تقفز عن حقائق كثيرة حول الطبيعة البشرية، «الليبرالية تضع بهذا قاصدة «حجابًا للجهل» تغطي به على كثير من الحقائق»<sup>231</sup>.

إن فشل الليبرالية في شرعنة مقاربتها عن الطبيعة البشرية بحجج تاريخية هو ما يقودها إلى تبني منظوريات تجريدية وأفقية حول هذه الطبيعة. وهذا الأمر بادٍ للعيان من كانط وصولاً إلى رولز، وهو ما يمثل بالنسبة إلى تايلور «وتر أخيل» في النظرية الليبرالية التي تدافع عن مثال كونية القيم الأخلاقية.

يرى تايلور أن قراءة النزعة الفردية للمجتمعات الليبرالية هي قراءة مقلوبة في إطار التصور الليبرالي، فليست النزعة الفردية هي ما يؤدي إلى نشأة المجتمعات الليبرالية، بل إن المجتمعات الليبرالية هي من تؤدي إلى نشأة الفرد الليبرالي. ف«بالنسبة إلى تايلور فإن المقاربة «الذرية» تمثل استحالة نظرية. فالهوية الفردية المستقلة تستلزم حاملاً اجتماعياً. حيث إن هذه الهوية لا يمكن أن تتحقق إلا في داخل مجتمع ليبرالي متطور»<sup>232</sup>. أما بالنسبة إلى الحرية المجردة التي تعطيها المقاربة الليبرالية للفرد فإنها لا تعبر عن تمثيل واقعي للحرية، ف«بحسب تايلور فإن حرية وضع كل أدوارنا الاجتماعية قيد المساءلة هو أمر غير منتج لأن الحرية الكاملة هي فراغ يفقد في داخله كل فعل جدواه وجدوى إنجازه، وحيث لا شيء يستحق منحه قيمة معينة»<sup>233</sup>. هذه التصورات والمقولات هي ما يجعل من شارلز تايلور أحد أهم مفكري الفكر الجماعاتي في الفلسفة الراهنة.

## ب - العدالة وسياسة الاعتراف

انطلاقاً من فكرة تأسيس مجتمع مساواتي قائم على مبدأ الإرادة العامة، فإن تايلور وعبر قراءة تأويلية لفكر جون جاك روسو، يصل إلى نتيجة وصفه أحد آباء النظرية الجماعاتية الحديثة، فهو يعتقد جازماً «أن جون جاك روسو ما هو إلا مفكر جماعاتي يجهل ذاته»<sup>234</sup>.

بالنسبة إلى تايلور فإن روسو، بوصفه أحد آباء نظرية العدالة الاجتماعية الحديثة القائمة على فكرة الاعتراف، يؤسس لفكرة تنخرط في صميم المقاربة الجماعاتية، أي فكرة تقديم ضرورة الاعتراف بالهوية الجماعية. قراءة تايلور لروسو تحيل على نتيجة أن روسو لا يتصور تحقق الحرية في المرحلة المدنية خارج إطارها الاجتماعي، من هنا تركيزه على أهمية الاعتراف بالهوية الجماعية.

بالنسبة إلى تايلور فإن الاعتراف هو أول سبيل لتحقيق العدالة الاجتماعية، فهو بالذات يعني قبول وجودها وشرعنته. الاعتراف يمثل أيضًا حلًا لتجاوز صدام الهويات وأصولها التاريخية، فلا يمكن إصلاح أخطاء التاريخ إلا عبر انتهاج سياسة اعتراف. إن الاعتراف بهذا يتحول مع تايلور إلى مشروع بذاته تحت مسمى «سياسة الاعتراف». فبالنسبة إلى تايلور «فإن سياسة الاعتراف تشمل رهنين: الاعتراف بالكرامة المتساوية لكل الأفراد في إطار نظام قانوني. والاعتراف بالخصوصية الخاصة بكل فرد باعتباره فردًا من جماعة ما»<sup>235</sup>.

تقود فكرة الاعتراف تايلور إلى نقد مفهوم المركزية الغربية، فالليبرالية تتحول إلى ثقافة خاصة، تتنافس مع ثقافات أخرى وأي محاولة لفرضها على سياقات ثقافية أخرى، تعني ضمناً نفياً للعدالة والاعتراف. في هذا السياق يحذر تايلور من الأحادية الثقافية التي تدعو إليها المقاربة الليبرالية، وينطلق من النموذج الكندي، الذي يقوم على بوتقة تعددية ثقافية، تزواج بين الثقافة الأنغلو سكسونية الغالبة على منطقة شمال القارة الأمريكية وبين الثقافة الفرنكوفونية لإقليم الكيبك (Québec). في هذا السياق ينتقد شارلز تايلور مفهوم «الحياد الليبرالي» الداعي إلى عدم تدخل الدولة في المدى الاجتماعي، فبالنسبة إليه «إن حياد الدولة يضيع المعنى الجمعي للخير العام، والذي يعتبر ضروريًا حتى يقبل المواطنون تقديم التضحيات والتنازلات المطلوبة من طرف الدولة الراعية»<sup>236</sup>.

تايلور شأنه شأن أي مفكر جماعتي يقف ضد مبدأ «الحياد الليبرالي»، ويدافع عن استراتيجيات تدخل الدولة في إحقاق العدالة الاجتماعية. بل إنه يلزم الدولة بهذه الوظيفة، بحيث يجب أن تسهر على تحقيق الاعتراف بالتعددية الثقافية والهوياتية داخل إقليمها، لتتحول هي ذاتها إلى ضامن لوجود الأقليات وتحصيل حقوقها. كما أن الدولة يفترض بها أيضًا أن تسهر على تحقيق التوزيع الاقتصادي العادل بما من شأنه أن يضمن تحقق العدالة الاجتماعية. بهذا فإن تايلور يقارب توجهات الديمقراطية الاجتماعية، وبيتعد تمامًا من التوجهات الليبرالية في صيغها الكلاسيكية والليبرتارية، وهو بهذا يكون مفكرًا جماعتيًا يعي ذاته.

### 3- حدود العدالة الليبرالية عند مايكل ساندل

يعدّ مايكل ساندل من أهم الوجوه الفكرية المشتغلة بفكرة العدالة في الفلسفة الراهنة، حيث بدأ انشغاله بسؤال العدالة مثل الكثيرين من أقرانه في الفكر الفلسفي الأمريكي المعاصر، انطلاقاً من صدور «نظرية في العدالة» لجون رولز أو ما يسمى بالمنعطف الرولزي. يتبنى ساندل عمومًا وجهات نظر نقدية عن أفكار جون رولز، كما أنه يدعم ويوافق أفكارًا توافق ما تذهب إليه المقاربة الجماعائية، من دون أن يعلن صريح انتمائه إلى هذا التيار. كما يشتهر ساندل بمحاضراته في مساق العدالة الشهير في جامعة هارفارد.

يتبنى مايكل ساندل منهجًا حجاجيًا من جهة، ونقديًا معتدلًا من جهة أخرى في قراءة الفكر الليبرالي الراهن، سواء تعلق الأمر بالتيارات اليمينية أو اليسارية فيه. فهو من جهة يُعدّ من أبرز نقاد الليبرالية الكلاسيكية ومشروع جون رولز، ومن جهة أخرى فهو ناقد صريح للليبرتارية والنيوليبرالية وحتى الجماعائية، وهذا الأمر يطرح مشكلة في تصنيف طبيعة أفكاره وغاياتها. فالخطاب الجدالي الذي يتبناه ومنهجه النقدي يترك الباب مفتوحًا لأكثر من تأويل، كما أنه لا يعطي عن توجهه الفكري صورة واضحة مانعة. وعلى العموم فساندل وإن كان لا يمرق تمامًا عن الإطار الليبرالي، إلا أنه يصح تسميته بأنه مفكر نقدي من داخل الليبرالية، ذو نزعات جماعائية.

### أ - حدود الليبرالية وحدود الجماعائية

عبر نقده لمختلف نظريات العدالة الليبرالية ومقارباتها، فإن ساندل يريد أن يصل بالمتلقين إلى حدود هذه النظريات وأخطائها، حتى يتمكن من تحصيل رؤية أكثر وضوحًا عما يمكن أن تكونه العدالة. فبالنسبة إليه تقع النظريات النمطية لليبرالية أو الجماعائية على السواء في خطأ حين تقيم تعارضًا جذريًا بين أن تكون مرجعية الحقوق هي إما الفرد فقط أو المجتمع فقط.

ينتقد ساندل كلا الفريقين، «لأن الليبراليين يقولون بوجود فصل الحقوق عن المذاهب الأخلاقية والدينية، بينما يقول الجماعائيون بقيام هذه الحقوق على هذه المذاهب، مما جعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي تتوخاها الحقوق. لذلك فهناك بديل ثالث أكثر وجاهة، ألا وهو اعتبار الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها»<sup>237</sup>.

يتبنى ساندل وجهة نظر نقدية تجاه الطرفين، إلا أن مجمل عمله موجه إلى نقد الليبرالية، فهو بشكل أو بآخر مفكر جماعاتي سواء اعترف بذلك أو نفاه. فالفكرة الأهم في أفكار ساندل هي قوله بالإطار الاجتماعي لقيمة الفرد، إذ إنَّ القيم لا يمكن أن توجد خارج الإطار الاجتماعي فعلياً، والذات الفردية لا تصنع قيمها من عدم، فعوامل الحظ والمحددات الاجتماعية تغدو صاحبة الدور الأكبر في تحديد قيمة الفرد. ومن هنا يقف ساندل على النقيض من التصور الذري الليبرالي، ليتخذ تصورات تقربه أكثر من التصور الاجتماعي للجماعاتية. في هذا السياق يرى بأن «أغلبتنا محظوظون بالحصول على قدرات صادف أن المجتمع يقدرها. ففي مجتمع رأسمالي من المستحسن أن تملك غريزة تجارية. وفي مجتمع بيروقراطي من المستحسن أن تكون مطيعاً لرؤسائك. وفي مجتمع ديمقراطي شعبي، من المستحسن أن تبدو رائعاً في التلفاز...»<sup>238</sup>.

الهوية ليست ذلك الكيان المجرد، الذي يتكوّن عبر الإرادة الحرة المستقلة كما تقول به المقاربة الليبرالية الكلاسيكية، وليست هي ذلك التعدد الهائل الذري للذوات المتفردة التي تعطي كل منها تأويلاً خاصاً مستقلاً عن ماهية الحياة الفاضلة ومفاهيم العدالة والخير، بل هي قبل كل شيء كيان يتشكل في أطر اجتماعية وثقافية محددة. إنها بهذا تصبح عبارة عن تشكلات بعدية حيث «تتكون هويتنا الخاصة في جزء كبير منها من غايات لا نختارها بأنفسنا، بل نجدها متجذرة في إطار اجتماعي مشترك»<sup>239</sup>.

هذا الأمر هو ما يضع مايكل ساندل في جدال وصراع مع مختلف نظريات الليبرالية المعاصرة، وخصوصاً منها نظرية جون رولز، التي تنطلق من المقاربة الكانطية التي تقول بالذات المجردة وأولوية الحق عن الخير. في هذا السياق يصرح ساندل: «ما هو محل اختلاف بين الليبرالية عند رولز وما أذهب إليه في كتابي لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوق مهمة، وإنما بمدى إمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو لا ينطلق من تصور معين مسبق للخير»<sup>240</sup>.

يصل ساندل عبر رؤيته النقدية هذه إلى نتيجة أنه لا يمكن لأية نظرية أن تعطي إجابة نهائية لما يمكن أن يكون عدلاً اجتماعياً، فالعدالة ليست شيئاً بسيطاً يمكن القبض عليه بتجريدات نظرية وأفانيم فكرية، بل هي تحمل تعقيدات بنفس درجة التعقيد التي تحملها الحياة الاجتماعية للإنسان.

## ب - العدالة الاجتماعية ودور الدولة

إن الزعم الليبرالي بأن العدالة الاجتماعية تتحقق بما يسمى «الحياد الأخلاقي»، يحمل معضلة أخلاقية عويصة بحسب ساندل، فإذا كان الليبراليون يهدفون إلى تبجيل غاية الحرية الفردية والاجتماعية وذلك عبر تحييد قوة الإجبار التي تمثلها الدولة، كطريقة حسبهم لتجنب التسلط السياسي، فإن هذا الأمر على جانب آخر سيقودهم للدخول في نقاشات ومثاهات أخلاقية تفرضها طبيعة الحياة الإنسانية، وهنا تقع الليبرالية في مفارقة مع المبادئ التي تقيم عليها مشروعاتها.

هنا يظهر ساندل على أقصى طرفي النقيض مع المقاربات اليمينية الليبرالية، حيث توجد الليبرتارية ونظريات النيوليبرالية. فساندل يرفض ضمناً فكرة «دولة الحد الأدنى» ويرى استحالة تطبيقية لمفهوم «الحياد الأخلاقي». وبحسبه «يستحيل أن ينجح هذا المخطط. فالكثير من القضايا المتنازع عليها نزاعاً ساخناً حول العدالة والحقوق، لا تمكن المجادلة فيها من دون التصدي لأسئلة أخلاقية ودينية خلافية»<sup>241</sup>، وكبدل من هذا «يتبنى ساندل شكلاً من النزعة الجماهيرية الجماعية»<sup>242</sup>.

في هذا السياق يعود ساندل كعادته إلى المحاجة بأمثلة من أحداث الحياة العامة. هاته المرة يستعمل حادثة أرمين ميفيس (Armin Meiwes)<sup>243</sup>، وهو شخص زعم أن بإمكانه أكل لحوم البشر إذا حدث ذلك بالتراضي، أي إن فعله هذا يمكن احتسابه مشروعاً من منظور «الحياد الأخلاقي» الليبرالي، بوصفه لا ينتهك مبدأ الإرادة الخاصة ويتم بالتراضي. هذا الأمر هو ما يطرح مفارقة أخلاقية خطيرة في ما يسمى مفارقة أكل لحوم البشر، فهل يوافق الليبراليون وخصوصاً الليبرتاريون على تشريع أكل لحوم البشر حقاً؟!

«إذا كان الزعم الليبرالي صحيحاً، فإن تجريم أكل لحوم البشر بالتراضي بينهم سيغدو أمراً غير عادل، وانتهاكاً لحق الحرية الفردية. فمعاقبة الدولة لأرمين ميفيس كأخذ ضريبة من بيل غيتس ومايكل جوردن لأجل مساعدة المحتاج»<sup>244</sup>.

القضية لم تعد إذاً في قبول أو رفض الانخراط في النقاشات الأخلاقية والدينية والقيمية وما تطرحه من تجاذبات وصدمات، فهذه النقاشات هي من ضروريات الحياة الاجتماعية، ولا يمكن تفسير الحياة الاجتماعية إلا من خلال اقتراح حلول لهاته الإشكاليات. فبالنسبة إلى ساندل «ليست سياسة الانخراط الأخلاقي أكثر إلهاً من سياسة التجنب وحسب، بل هي أساس مرجو لمجتمع عادل أيضاً»<sup>245</sup>.

هذا ويرى ساندل بأهمية الفضائل في تسيير الحياة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يعطي أفكاره أبعادًا جماعية، من حيث يرى العدالة في المجتمع تتضمن مفهومًا عن الصالح العام، بمعنى أنه يقول بأهمية أن تكون العدالة فضيلة اجتماعية، فتتحول وفق هذا إلى أساس معياري ومرجعية لقيام مجتمع عادل. ويتشارك ساندل هذه الرؤية - في القول بأهمية الفضيلة - مع ألكسندر ماكنتاير أحد المفكرين الجماعيين الذي لم يتم التطرق إليهم بالتفصيل في صفحات هذا المبحث، والتي تعبر أفكاره عمومًا عن أهمية وجود الفضائل داخل السياق الاجتماعي.

من هنا يدعو ساندل إلى ضرورة فتح النقاش والتفاعل بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية وذلك لمسايرة التحولات والتغيرات الطارئة، حتى يمكن تحديد ما يمكن أن يكون عادلاً وما يمكن أن تكونه العدالة في أبعادها الواقعية. فيقول في هذا السياق، إنه «حتى يصير النّظر الأخلاقي سياسيًا، ويسأل أي القوانين يجب أن تحكم حياتنا، فهو بحاجة لأن يسمع ضجيج المدينة، وأن يبصر الجدالات والنوازل التي تعكّر العقل العمومي»<sup>246</sup>.

تُذكر هنا طريقة ساندل الجدلية والحجائية التي يستخدمها في محاضراته ونصوصه المكتوبة - والتي تجعل اليوم من محاضراته حول العدالة الأكثر إستقطاباً للإهتمام والحضور في أمريكا - بالطريقة الحجائية التوليدية السقراطية.

\* \* \* \*

إذا كانت الليبرالية بشقيها اليميني واليساري تنطلق من تصور ذري، يقول بأولوية الفرد، فإن الجماعية هي نظرية ليبرالية مجتمعية، تقول بأولوية المجتمع. فلا أفراد بلا مجتمع، ولا ليبرالية من دون بيئة ليبرالية. على عكس الليبراليين الكلاسيكيين يدافع الجماعيون عن رؤى التعدد الثقافي والنسبية الثقافية، كما يدافعون عن تدخل صريح للدولة في تطبيق رؤى الخير العام، حيث إن العدالة عندهم تقول بأسبقية الخير العام عن الحق. ومن هنا يُلاحظ وجود ارتباط بين المقاربات الجماعية ووجهات النظر السياسية المحافظة، خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا القارية.



كما تعد الجماعائية أحد التيارات التي تدافع عن مقولة العدالة الاجتماعية، فالعدالة الاجتماعية هي أمر ضروري وجوده، كما أنه يستلزم أن تتكفل به الحكومات وتتضمنه المخططات السياسية والاجتماعية للدولة.

في هذا المبحث ظهر كيف طرح مايكل والزر تصوره عن وجود عدة حقول للعدالة، وليس عدالة واحدة. وظهرت أيضًا الطبيعة الجماعائية لنظريته المسماة «المساواة المعقدة»، كما تم التطرق إلى طبيعة تنظيره لعودة مفهوم الحرب العادلة. أما تشارلز تايلور فظهر دفاعه المستميت عن التعددية الثقافية والنسبية الأخلاقية انطلاقًا من مبدأ الاعتراف وتصورات السياسية الجماعائية. في حين أظهر مايكل ساندل في قراءاته النقدية لمختلف فلسفات العدالة الراهنة ونظرياتها، نزعة جماعائية في تصوراتها عما يجب أن تكونه العدالة.

بالعموم فتتأثر الجماعائية تيار غير دقيق المعالم النظرية كثيرًا، فمختلف المنتمين إليه والذين تم ذكرهم في هذا المبحث، والقصد مايكل والزر، وتشارلز تايلور، ومايكل ساندل، يرفضون أو يقبلون على مضمض تصنيفهم كجماعائيين. ومع ذلك يبقى تيار الجماعائية تيارًا مهمًا في الفلسفة الليبرالية الراهنة، من حيث إنه يمثل التيار الذي يدافع عن البعد الاجتماعي لليبرالية، كما أنه يتصور العدالة على هيئة فضائل اجتماعية تتحقق في المجتمع انطلاقًا من تصوّر عن الخير الجمعي أولًا. فتظهر العدالة في التصورات الجماعائية على أنها ليست مبدأ واحدًا مطلقًا كونيًا، حيث لا يمكن أن تتحقق إلا في سياقاتها الاجتماعية الخصوصية بدعم من المؤسسات السياسية الرسمية، ومن هنا مقولتها الرئيسية: لا ليبرالية من دون مجتمع وسياسة ليبرالية.

#### رابعًا: العدالة في مطارحات الفلسفة القارية

في المباحث الثلاثة السابقة ظهر أن نظريات العدالة، فلسفاتها والنقاشات داخلها كانت تنطلق من تقاليد فلسفية أنغلوسكسونية وتدور في فلكها، وبالأخص الفلسفة الأمريكية الراهنة. وفي هذا المبحث، سيتم التطرق إلى تنظيرات العدالة الراهنة وفلسفاتها في تقاليد فلسفية غربية مغايرة، أي في سياق الفلسفة القارية الأوروبية. والمقصود بمصطلح الفلسفة القارية، هو ذلك المصطلح الذي ظهر في القرن العشرين في سياق المدرسة التحليلية الأنغلوسكسونية، حيث يظهر كمفهوم تصنيفي الغرض منه تمييز نوعين من سياقات التفلسف في إطار الفلسفة الغربية. الصنف الأول هو الفلسفة

الأنغلوسكسونية التحليلية، والصنف الثاني هو الفلسفة القارية، التي تضم بقية الفلسفات الغربية، والتي تشمل في القرن التاسع الماركسية، الرومانسية، العقلانية، التحليل النفسي، النيتشوية وغيرها. وتشمل في القرن العشرين تيارات البنيوية وما بعدها، التفكيكية، الفينومينولوجيا، الهيرمونيطيقا، المدرسة النقدية وفلسفات ما بعد الحداثة، وغيرها ...

«الفلسفة القارية عبارة عن سلسلة انتقائية ومتباينة للغاية التي من الصعب القول إنها تمثل تقليدًا فلسفيًا موحدًا. على هذا النحو فإن مصطلح «الفلسفة القارية» ابتدعه الفكر الأنغلو-أمريكي الأكاديمي ليميز به نفسه عن الفكر الفلسفي لأوروبا القارية»<sup>247</sup>.

في هذا المبحث سيتم التركيز على نماذج من أهم نظريات العدالة المبلورة في سياق الفلسفة القارية الراهنة، حيث سيتم المرور بالمدرسة النقدية عبر نموذجي هابرماس وأكسل هونيث، ثم التعرّيج على فلسفات ما بعد الحداثة مع كل من بول ريكور (Paul Ricœur) وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Lévinas).

## 1- النظرية النقدية

تمثل النظرية النقدية إحدى المدارس الفكرية البارزة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية في المدى المعاصر، حيث تمثل واحدة من المدارس الفكرية شهرة وشيوعاً في الفكر المعاصر. نشأت هذه المدرسة الفكرية سنة 1923 في أحضان معهد الأبحاث الاجتماعية في مدينة فرانكفورت بألمانيا، و«لم يبلور المعهد برنامج بحث أصيل إلا بتولي ماكس هوركايمر الإشراف عليه في سنة 1931... وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقاً ما عُرف باسم النظرية النقدية. إذاً كتجمع مجموعة من الباحثين: ماكس هوركايمر، إريك فروم، هربرت ماركزوه، تيودور أدورنو، أرنست بلوخ، والتر بنيامين، فريدريك بولوك، اندريس سترنهايم، كارل لاندور، جوليان غمبيرس، كارل ويتفوجل، سيغفريد كراكور، ليو لوفنتال، فرانز نيومان، أوتو كريشهايمر، فرانز بوركيناو. ومن بعدهم الرعيل الثاني: يورغن هابرماس، ألبرت فيلمر، كلاوس أوف، ألفريد شميت، أكسيل هونيث...، تحت يافطة مدرسة فرانكفورت»<sup>248</sup>.

ظهرت تسمية مزدوجة تعبر عن هذه المدرسة الفكرية، فـ«النظرية النقدية إشارة إلى مجموعة أعضائها من المثقفين الألمان الذين اتخذوا من الفلسفة النقدية رؤية لهم... ومدرسة فرانكفورت هو الاسم الذي خلعه عليها بعد عودتها من المهجر، إضافة إلى «فندق الهاوية الكبير» كما أطلق عليها جورج لوكاش دلالة على تعدد الأطر النظرية والمنهجية لمفكرها»<sup>249</sup>. على العموم لا يهم كثيرًا التسمية بقدر ما يهم المضمون وتقاطعاته مع سؤال العدالة. لكن ما يجدر ملاحظته هو أن هذا التنوع الهائل في عدد الباحثين وتوجهات داخل هذه المدرسة الفكرية، يجعل من الصعب حصرها في خط فكري نسقي واحد، فهي عمومًا ليست مذهبًا فكريًا متناسقًا، بقدر ما هي نتيجة إسهامات متنوعة ومختلفة تصل حد التضارب. وهي تبدو أقرب إلى أن تكون بوتقة تجمع كثيرًا من النظريات الفكرية، فمن قراءة الماركسية وتأويلها إلى نقدها، وصولًا إلى نقد الحداثة والمجتمع الرأسمالي والعقل الأداتي، ثم إلى إشكاليات الاعتراف والهوية وغيرها من الإشكالات المتنوعة التي عالجها المفكرون والباحثون المنتمون لتيار النظرية النقدية هذا.

يتم التركيز في هذا المحضر على التطرق إلى إشكالية العدالة في إطار النظرية النقدية وذلك من خلال استكشاف نموذجين رئيسيين في سياق هذا الموضوع، أي يورغن هابرماس وأكسل هونيث.

## أ - العدالة والتواصل عند هابرماس

يُعدّ يورغن هابرماس أحد أهم أيقونات مدرسة فرانكفوت، وأشهر أوجهها الفكرية المعاصرة، وبحكم انتمائه إلى النظرية النقدية فإن العدالة الاجتماعية تعدّ من الإشكالات الرئيسية التي بحث فيها واهتم بها. وستحدد آراء هابرماس حول مسألة العدالة على نحوٍ رئيسي من خلال جداله ونقاشه مع جون رولز في سياق النقاشات التي دارت بينهما حول «نظرية في العدالة».

(1) المناقشات النقدية لنظرية رولز: تعدّ النقاشات التي دارت بين جون رولز ويورغن هابرماس، من أهم النقاشات الفلسفية حول نظرية العدالة في الفكر الراهن. فإذا كان هابرماس يُعدّ نظرية رولز في العدالة عملاً محوريًا ومنعطفًا رئيسيًا في الفلسفة السياسية المعاصرة، فإنه ينظر إليه بعين نقدية متفحصة.

بداية يعيب هابرماس على رولز غياب اهتمامه بالتسوية المعرفي لنظريته في العدالة، وعدم اهتمامه بالبحث عن «الحقيقة». فـرولز يحصر مقاربتة للعدالة في الشق الإجرائي المؤسسي، وهو ما يجعل من مقدماته النظرية ذات تسوية نظري مهتز، وهذا ما يفسر كمية الانتقادات الكبيرة التي لاقتها نظريته من كل حذب وصوب.

«يمكننا القول إن انتقادات هابرماس الرئيسية لنظرية رولز تتركز في ثلاث مسائل، أولاًها تتلخص بالتشكيك في قدرة الوضع الأصلي كما وصف في العدالة بوصفها إنصافاً، على التعبير عن حكم أخلاقي موضوعي حيادي واجبي بشأن العدالة. أما ثانيها، فهي ما يرى فيه أنه كان الأجدر برولز أن يميز تمييزاً أدق بين مشكلات التسوية ومشكلات القبول، الأمر الذي يطال بصورة رئيسية فكرة الإجماع المتشاك. ثم يرى في ثالثها، أن رولز في تقديمه الحريات والحقوق الليبرالية الأساسية خلال تنظيره للدولة الدستورية العادلة، على مبدأ الشرعية الديمقراطية، أخفق في تحقيق هدفه المتمثل في المواءمة بين هذه الحريات والحقوق، وفق المذهب الليبرالي المعاصر، وبين مفهومها عند الأقدمين، أو وفق المقاربة الجمهورية التي يأخذ بها»<sup>250</sup>.

يتساءل هابرماس في النقطة الأولى عن مدى واقعية نظرية رولز، وذلك عبر التشكيك في إمكان الشروط المجردة التي أصبغها رولز للذات البشرية من حيث هي ذات عقلانية مجردة من الأهواء والتصورات القبلية، عبر آلية حجاب الجهل، التي يهدف من خلالها رولز إلى تحقيق مساواة نظرية، مفصولة عن الشروط الأخلاقية الواقعية للحياة الإنسانية، أن تحقق المساواة والإنصاف في أرض الواقع. فـ«انطلاقاً من نظريته حول أخلاقيات التواصل، يريد هابرماس الاستناد إلى مواطنين «بشحمهم ولحمهم»، حيث إنه وعبر حوارات واقعية سيقومون بشكل ما النظرية. في العمق فإن هابرماس يأخذ على رولز حياده حيال وجود معيار محتمل للحقيقة في الفلسفة السياسية، ومن هنا يظهر تساؤل هابرماس حول «الشكوكية القيمية» المستنتجة من خلال «نظرية في العدالة»، هاته الشكوكية التي توجد على النقيض من طبيعة إجبارية لاعتراف ما بين ذاتي مسوغ»<sup>251</sup>.

في النقطة الثانية يتطرق هابرماس لنقد مفاهيم رولز عن الحقوق والحريات الأساسية ومفهوم الإجماع المتشاك الذي صاغه هذا الأخير. أما الثالثة فإنه يتناول فيها بالنقد مقولة رولز في تقديم الحق على الخير، حيث يرى هابرماس أن رولز لا يثق في قدرة الأفراد على تطبيق الديمقراطية من طريق الحوار والنقاش، لهذا فهو يقترح تجريباً للذات البشرية، يتصورها فيه في

حالة عقلانية صرفة مفترضة. كما «يؤاخذ هابرماس على رولز أنه لم يكن واضحًا بطريقة كافية حول تنظيم حياة الجماعة السياسية بتشريع أو قانون وضعي يضمن في آن استقلالية الجماعة واستقلالية كل فرد على حدة»<sup>252</sup>.

من العيوب التي يلاحظها هابرماس على «نظرية في العدالة» أيضًا، أنها غير قادرة على التعامل مع واقع التعددية في المجتمع الليبرالي المعاصر. فبعيدًا من التجريد، وفي أرض الواقع نجد اختلافًا جليًا في الأفكار والمذاهب والعقائد بين الأفراد؛ فيوجد هنالك المتدينون وأصحاب «المذاهب الشاملة» الذين يملكون تصورات عن الخير والحق لا تنفصل عن العام والخاص، في حين تصر مقارنة رولز حول العدالة على تصور ذوات أفراد مجردة تُسلّم بفصل العام عن الخاص وفق المقاربة الليبرالية. وبحسب التصور الرولزي فأصحاب «المذاهب الشاملة» حتى المقبولة منها، يجدون أنفسهم خاسرين وفق هاته المعادلة، حيث يوضعون في وضع غير متساو مع أقرانهم من «العلمانيين» أو أصحاب التصور الليبرالي النمطي.

(2) أخلاقيات التواصل والعدالة: يرى هابرماس أن مشروع الحداثة قد انحرف عن مثالياته الكبرى التي يدعو إليها، حيث تجسد ذلك في الانحرافات التي أصابت الأيديولوجيات الكبرى - التي تأخذ كمرجعية - ومآلاتها من سقوط وفشل في تحقيق الخلاص الإنساني. هذا الانحراف يُردّ سببه بحسب هابرماس إلى أنموذج العقل الأداتي، الناتج من تشيؤ الوعي الإنساني بفعل سطوة طريقة التفكير الوضعي. من هنا يعمل هابرماس «على تجديد وتحسين النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ضمن ما يسميه نظرية الفعل التواصل، وقد قام من خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان لهذا وضع هابرماس النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية»<sup>253</sup>.

هذا ما يقود هابرماس إلى اقتراح أخلاقيات التواصل، القائمة على نموذج العقل التواصل، المؤسس على آلية التداول، كحل لاستئناف مسيرة الحداثة، حيث إنّ «أخلاقيات التخاطب تعد، بوصفها تطويرًا للأخلاق الكانطية وحلاً لمشكلات تجريديتها المثالية، في سياق فلسفته الخاصة التي أطلق عليها «نظرية الفعل التواصل» بديلاً أكثر نجاعة عند التفكير في العدالة، بوصفها قيمة معيارية شاملة إنسانية عالمية، لا سياسية فحسب»<sup>254</sup>.

ينتقد هابرماس المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وما تنتجه من عقلانية زائفة، وفي هذا السياق يستلهم من مقاربة هربرت ماركوزه القائلة بأن «المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيًا، تتجه السيطرة فيها إلى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني لتتحول إلى نوع من السيطرة «المعقلنة»، من دون أن تتخلى مع ذلك، عن طابعها السياسي أو تفقده»<sup>255</sup>.

يرى هابرماس أن الحل يكمن في الانتقال من نموذج «مجتمع العمل» على ما تمثله الحداثة الكلاسيكية المحكومة بأنموذج العقل الأداتي، إلى نموذج «مجتمع التواصل» المحكوم بأنموذج العقل التواصل، القائم على آلية التداول والتواصل، هذا ما يقود هابرماس إلى رفض المقاربة الليبرالية الكلاسيكية القائمة على رأسمالية الاقتصاد. فالنظرية النقدية باعتبار توجهها اليساري تتبنى نظريات نقدية جذرية تجاه الليبرالية الرأسمالية، بداية من جيلها الأول حتى جيلها المتأخر، وعلى رأس هؤلاء يبرز هابرماس الذي يرى أن عملية إعادة تحيين الحداثة «لا يمكن أن تنجح إلا إذا تم توجيه التحديث الاجتماعي أيضًا إلى دروب أخرى غير الرأسمالية»<sup>256</sup>.

يرفض هابرماس فكرة نهاية اليوتوبيا كما تنادي بها الطروح ما بعد الحداثيّة، وفلسفة النهايات، فبالنسبة إليه لا تزال الحاجة إلى اليوتوبيا موجودة، حيث إنّ «البعد الطوباوي الذي يكمن في وعي التاريخ والجدل السياسي لم يغلق على الإطلاق مع توديع المضامين الطوباوية الخاصة بمجتمع العمل. وحين تجف الواحات الطوباوية، تنتشر صحراء من التفاهة والحيرة»<sup>257</sup>. هذا ما يعني أن هابرماس لا يزال يدافع عن تيمات الحداثة الكبرى المتمثلة بالعقلانية، والحرية، والمساواة والعدالة الاجتماعية.

يمكن القول إن مفهوم هابرماس عن العدالة، وإن كان يقطع مع التصورات الليبرالية الكلاسيكية، إلا أنه لا يخرج جذريًا عن سياق التصور الليبرالي. صحيح أن العدالة عنده خاضعة لمحددات النظرية النقدية وطبيعتها اليسارية، إلا أنه في النهاية يهدف إلى صوغ نظرية في العدالة الاجتماعية تلائم مجتمعًا ديمقراطيًا ليبراليًا، فيقترح التداولية والتواصلية كأهم الآليات التي تستطيع تحقيق هذا الهدف داخل الفضاء العمومي.

## ب - العدالة والاعتراف عند أكسل هونيث

يعدّ أكسل هونيث أهم ممثلي الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت، وأحد أبرز وجوهها الفكرية المتأخرة، فقد عرف بنظريته حول الاعتراف، كما ارتبط اسمه بمشروع إعادة بعث النظرية النقدية بعد ركودها من خلال نظريته حول الاعتراف. «يُميز هونيث داخل مدرسة فرانكفورت بين مجموعة المركز ومجموعة الأطراف، أو بين الحلقة الداخلية والحلقة الخارجية للمدرسة، بحيث يمثل المركز هوركايمر وأدورنو وماركوزه، بينما يمثل الأطراف والتر بنجامين واريك فروم وفرانز نيومان. ولا يتردد هونيث في الانتصار لمقولات الأطراف، لأنها في نظره مقولات أكثر أصالة، ولأنها قادرة على تقديم أسس جديدة للنظرية النقدية مختلفة عن أسس ممثلي الحلقة المركزية»<sup>258</sup>.

ينتقد هونيث أعمال منظري النظرية النقدية الأوائل، حيث يرى أن خلفياتهم الماركسية طغت على تصوراتهم، فاهتموا بالجانب الاقتصادي للحياة الاجتماعية وأهملوا جوانبها الأخرى، كما تتميز تنظيراتهم بتركيزها على النقد الهدمي السلبي، وإهمالها اقتراح نظريات بديلة. في هذا السياق يشيد هونيث بأستاذه وممثل الجيل الثاني من المدرسة يورغن هابرماس، الذي يمثل عبر اقتراحه لنظرية الفعل التواصلي نوعاً من المنعطف داخل النظرية النقدية، من حيث قطعه مع تراث سابقه، فقد أسس لمقاربة نظرية تنظر للمجتمع في مختلف أبعاده، حيث لا يتحدد المجتمع حصراً بعلاقات الإنتاج. مع ذلك فإن هونيث ينتقد أفكار هابرماس أيضاً في عدة نقاط.

أولها، تركيزه على البعد اللغوي الصوري لعملية التواصل في المجتمع، وإهماله للتمثلات الجسدية وعلاقات القوى داخل المجتمع، حيث إن «التركيز على القواعد الصورية للتواصل الناجح التي أوقعته في نوع من العماء تجاه تجارب الظلم/الجور»<sup>259</sup>. ثانياً، فإنه «بإحلاله نموذج التواصل محل نموذج الاستهلاك لم يترك مكاناً للظواهر الاجتماعية النزاعية، وذلك بناءً على الواقعة الأساسية للمجتمع ألا وهي الصراع والمنافسة بين الذات الاجتماعية»<sup>260</sup>. يمكن القول في المجمل إن هذا الإهمال لآلية الصراع داخل النسيج الاجتماعي، هو المحدد الرئيسي لقراءة هونيث النقدية لهابرماس، وفي هذا السياق يقترح هونيث «ضرورة أن يحل محل النموذج التواصلي نموذج جديد جديداً يعبر عن النزعات الاجتماعية وهذا النموذج النظري الجديد أطلق عليه نموذج «الصراع من أجل الاعتراف»»<sup>261</sup>.

ينطلق هونيث في مقاربته عن الاعتراف من فكرة «الصراع من أجل الاعتراف» هيغلوية الأصل، المستندة إلى الأرضية التصورية لجدلوية السيد والعبد، وما يتبعها من تحولات ونواتج على الحياة الاجتماعية والسياسية وأدوار الأفراد ومراكزهم فيها. مع ذلك يجدر ملاحظة أن «هونيث استند إلى هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيغلوية والمقولات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي أطّرت هذه الفلسفة»<sup>262</sup>.

إن التحول الجذري الذي أحدثته الحداثة السياسية بداية من عصر النهضة في تصور الحياة الاجتماعية والسياسية، كان بداية «من اللحظة التي تم فيها تصور الحياة الاجتماعية كعلاقات صراع من أجل الوجود»<sup>263</sup>، وقد كان مكيافيللي سباقًا إلى تصور الأمر على هاته الشاكلة الجافة والصادمة آنذاك لمعايير الفضيلة والخيرية التي تضيفها تصورات اللاهوت القروسطي على الذات الإنسانية. فبالنسبة إلى صاحب كتاب الأمير، إن الحياة الاجتماعية والسياسية تمثل صراعًا أبديًا من أجل تحقيق الاعتراف.

يرى هونيث أن أصل الجور والظلم الاجتماعي هو التهميش وغياب الاعتراف، حيث يصل الأمر إلى أقصى مداه مع اعتبار الفرد أو الجماعة المنبوذة «غير مرئية» و«غير مسموعة» في إطار المجال العمومي، وهو ما يعني نفيًا لوجودها الاجتماعي والسياسي، أي وضعها في حالة إذلال واحتقار شديدين. من هنا يقترح هونيث الاعتراف كوسيلة لتحقيق العدالة، حيث «يفترض العدل في هذه الحالة جعل الشخص الذي يخضع لهذا الإذلال والمهانة والاحتقار أن يصبح مرئيًا ليس بالمعنى المعرفي، وإنما بالمعنى الاجتماعي، أي من خلال جملة من المواقف والإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية التي تسمح بأن يحتل مكانته المناسبة ضمن العلاقات الاجتماعية»<sup>264</sup>.

بالنسبة إلى هونيث فليس المهم صوغ نظرية جديدة في العدالة، بقدر ما أن الأهم يتمثل بضرورة فحص «الأشكال المرضية الاجتماعية» وما تنتجه من ظلم وجور وازدراء للفرد والجماعات، فسبب «الأمراض الاجتماعية» «بحسب هونيث يعود إلى طبيعة العقلانية الاجتماعية التي تحكم المجتمع»<sup>265</sup>. لهذا يقترح مفهوم الاعتراف لا كنظرية جديدة في العدالة، لها معاييرها الخاصة وتشريعتها المتفرعة، بل كترياق لمعالجة أشكال اللاعدالة داخل السياقات الاجتماعية المختلفة، حيث إنه «لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقيًا وقانونيًا وسياسيًا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، وفي هذا السياق فإن صياغة



نظرية الاعتراف تكتسي أهمية بالغة عنده، وتلعب دورًا مركزيًا يتمثل بإعادة بناء شبكات العلاقات الاجتماعية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة بين الناس، وكل أشكال الاحتقار والازدراء و«الأمراض الاجتماعية»، وبالتالي تحقيق قيم العدالة وحقوق الإنسان والحرية في إطار الاعتراف المتبادل»<sup>266</sup>.

أيضًا لا يمكن القول إن هونيث قطع تمامًا مع الليبرالية السياسية، فهو بشكل أو بآخر ينخرط في هذه المقاربة حتى وإن كان يرفض جذريًا الليبرالية الاقتصادية، فهو يبقى في إطار المدى الليبرالي أخلاقيًا وسياسيًا، خصوصًا إذا تم الأخذ في الحسبان أن «المبدأ الأساسي لليبرالية المتمثل بالتسامح والاحترام هو في صيغة أخرى شكل من أشكال الاعتراف»<sup>267</sup>، الذي ينادي به هونيث.

يقترح هونيث نظريته القائمة على مبدأ «الاعتراف»، بديلاً من انسدادات العقل الأداتي من جهة، وتطويراً وسدًا لنقائص النظرية التواصلية الهابرماسية من جهة أخرى. وتتلخص وجهة نظر هونيث حول العدالة، في أنها لا تتحقق إلا عبر آلية الاعتراف والتفاوت الفردي والجماعي.

## 2- العدالة في فلسفة ما بعد الحداثة

ما يسمى مرحلة الـ«ما بعد حداثته» كتصنيف مرحلي في تاريخ الفلسفة، يقود إلى جدالات متشعبة ومتوسعة تنتهي إلى مساءلة مشروعية المفهوم ذاته. فاصطلاح ما بعد الحداثة هو اصطلاح قلق في حد ذاته، من حيث طبيعته وبنائه المفاهيمية، التي تمثل مفهومًا تعريفيًا لمرحلة تالية عن الحداثة، أي أنه لا يحيل على تسمية مرحلة متميزة بعينها، بقدر ما يثير الجدل حول طبيعة أفكار ما بعد الحداثة وانتماءاتها. فهل الحديث عمّا بعد الحداثة يحيل على تجاوز الحداثة؟ أم على حداثته جديدة؟ أم أن الأمر عبارة عن صيغة فائقة من الحداثة على حدّ قول جيل ليبوفتسكي (Gilles Lipovetsky)؟

يمكن تحديد الفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة في نقطة النسقية، حيث إن تيار ما بعد الحداثة يضم الأفكار المتنوعة والمختلفة حد التعارض، عكسا عن النسقية التي طبعت أفكار الحداثة وفلسفاتها. وما بعد الحداثة تقدم نمطًا جديدًا من السرديات الصغرى التي تشكلت عقب خلطة ونقد

الأنساق والسرديات الكبرى للحادثة، حيث إن نهاية هذه الأخيرة تعني بداية المرحلة ما بعد الحداثيّة على مقولة جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard).

تعرضت العدالة بما هي فضيلة ومبدأ مطلق ومثال أسمى إلى تشكيك ونقد شرس من رواد الفكر ما بعد الحداثي التفكيكي والنقدي، أمثال جاك دريدا وميشيل فوكو. وكانت أيضًا موضع تنظير لمفكرين وفلاسفة داخل التيار ما بعد الحداثي، الذين كان لهم وجهة نظر مغايرة عن العدالة، فدعوا إلى عودة العدالة كفضيلة وقيمة سامية، وفي مقدمة هؤلاء بول ريكور وإيمانويل ليفيناس.

### أ - العدالة والكونية عند بول ريكور

بول ريكور الفيلسوف الفرنسي هو أحد أهم الوجوه البارزة في الساحة الفلسفية المعاصرة، فأفكاره تعبر عن تيار متمايز داخل الحقل ما بعد الحداثي من حيث فحصه للعلاقة بين الذات والآخر، وتناوله بإسهاب إشكالية الكونية في مختلف أبعادها، وقد كان له اهتمام خاص بمجال الأخلاق وخصوصًا موضوع العدالة فيه.

عبر قراءة مختلف النصوص والأفكار الفلسفية سواء الكلاسيكية منها المتمثلة بالتراث اليوناني وأفكار أرسطو وأفلاطون عن العدالة، أو المعاصرة منها من قبيل أعمال إيمانويل ليفيناس، جون رولز ومايكل والتزر، يدخل بول ريكور في عدة نقاشات وجدالات استكشافية ونقدية لهذه الأفكار بغية توضيح وصوغ مفهوم مسوّغ عن العدالة.

عبر الانطلاق من جدلية تداخل وتفارق الذاتي مع الموضوعي، يحاول ريكور أن يقرأ طبيعة الفعل الأخلاقي من خلال هاتيه الجدلية، ففي مجمل نقده لفكرة عدالة الوجه عند ليفيناس، يرى «أن استهداف الحياة الخيرة يتضمن بطريقة معينة معنى العدالة، وهذا الأمر متضمن في مفهوم الآخر عينه. الآخر هو أيضًا الآخر المغاير للـ«أنت»». تبعًا لذلك فإن العدالة أبعد من المقابلة وجهاً لوجه»<sup>268</sup>. هذا ما معناه أن العدالة تمتد إلى مجالات أبعد وأوسع وأشمل، لا تشملها العلاقات الشخصية القائمة على العناية والتعاطف فقط. من هنا يصل ريكور إلى تبني المفهوم الأرسطي - الرولزي حول العدالة القائل بأن العدالة هي فضيلة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، مع ذلك فإنه يرفض مقارنة أخلاق الواجب المجردة، ويرى فيها تنظيرًا مجردًا لتصورات عن العدالة مفصولة

عن سياقها التاريخي، أي أنها مفصولة عن الواقع المعيش والتاريخي الذي تعيش داخله الذات الإنسانية.

في محاولة للمزاوجة بين الذاتي والموضوعي يرجع ريكور إلى المثال الأرسطي عن علاقة الصداقة بالعدالة، حيث إن الصداقة فضيلة تخص الانفعالات الذاتية، أي أنها فضيلة تخص الأفراد، في حين أن العدالة فضيلة جمعية تمتد على المدى الاجتماعي، أي أنها فضيلة المؤسسات السياسية والاجتماعية. «فالمساواة في حالة الصداقة هي مبدأ قلبي غير مشروط، في حين أنها غاية يرجى بلوغها في حالة الحياة الاجتماعية»<sup>269</sup>.

هنا بالذات يتقاطع ويتنافر ريكور مع رولز في تعريفه للعدالة، حيث إن هذا الأخير يأخذ البعد الإجرائي للعدالة حصراً بتعريفها على أنها الفضيلة الأولى للمؤسسات، في حين يهمل أبعادها الذاتية، كما أنه في محاولته تجاوز المقاربة النفعية، يعتمد لربط العدالة بالحق وفق المقاربة الكانطية، أي القول بأسبقية الحق عن الخير. وهنا يرى ريكور بأنه يقع في خطأ فادح، ألا وهو فصل العدالة عن دورها في تحقيق الخير الاجتماعي، فالعدالة عند ريكور هي ما «تتطلع إليه الذات وهي ما تفتقده وتتمناه، فمعنى العدالة يسبق أي تصور لها، وبالتالي فالعدالة تقوم على ما ترغب فيه الذات، وهي أرقى ما نسعى إليه في حياتنا، لكن هاته العلاقة بين الذات والعدالة تمر عبر الآخر غير الذات، إذ إنها القيمة التي تتجه بنا نحو الآخر... الذي لا تكتمل العدالة إلا به من حيث هي مؤسسة»<sup>270</sup>.

يتبنى ريكور مقاربة مساواتية للعدالة، ويظهر الأمر جلياً حين يبدي إعجابه بأفكار أرسطو وروولز وليفيناس، على الرغم من نقده لكثير من هاته الأفكار في بعض جزئياتها، حيث إنه يتبنى طرحاً مساواتياً صريحاً في مجال العدالة. ويعتزم أيضاً أنه قادر على اقتراح حل توفيقي يضمن تجانس العدالة مع الرعاية في إطار تصور مساواتي، ويقول في هذا الصدد: «إن المساواة بأي طريقة تمت صياغتها، هي الحياة في المؤسسات مثلما هي الرعاية بالنسبة للعلاقات البين-شخصية. تعطي الرعاية للذات آخر مقابلاً هو «وجه» بالمعنى القوي الذي علمنا معرفته إيمانويل ليفيناس. المساواة تعطي الذات كمقابل آخر هو «كل واحد»، حيث إن الطبع التوزيعي لـ«كل واحد» يمر في المخطط النحوي الذي لقيناه منذ الافتتاحية، في المخطط الأخلاقي. من هنا فإن حس العدالة لا ينتقص شيئاً من العناية، بل إنه يفترضها مادامت تأخذ الأشخاص على أنهم غير قابلين للتعويض.

في المقابل فإن العدالة تضيف إلى العناية، من حيث إن مجال تطبيق المساواة هو الإنسانية قاطبة»<sup>271</sup>.

بالنسبة إلى العدالة السياسية ينطلق ريكور من التفريق بين السلطة والتسلط، فالتسلط يحمل دلالة الطغيان والجور. لكن المشكلة الأكبر أنه لا يسهل التفريق بين هذين النمطين واقعيًا، حيث تعتمد السلطة السياسية لإخفاء هذا الفرق عمدًا، ومن هنا خطر ربط العدالة بالسياسة حصرًا، كما نجده في النموذج النفعي أو الدولاتي كما تبلور منذ العقد الاجتماعي الهوبزي. كحل لهاته المعضلة، وعبر قراءة لأعمال مايكل والتزر، يتبنى ريكور مقاربة دوائر ومجالات العدالة، أي بعبارة أخرى أنه يريد كسر حصار السياسة للعدالة، وتجاوز المفاهيم العدالة السياسية بشمول (Panapolitique). في هذا الصدد يرى ريكور في كتاب العادل: «إنَّ السُّلطة تنبع من اقتران الإيرادات الفرديّة ببعضها ولا تتأتى من أيّ مصدر خارجي. وفي هذا السّياق، يتأتى الخطر الأكبر جسامته والمحدق اليوم بمجتمعاتنا، من اجتماع المِلْكِيّة من حيث هي سلطة على الأشياء والسُّلطة السياسيّة التي تمارس على البشر. ولذلك تبرز الضّرورة الملحة والذّائمة لرسم عادل للحدود الفاصلة بين مختلف الدّوائر.

غير أنّه لا يمكن للقارئ أن يتمالك نفسه عن الإحساس بالقلق فيتساءل: هل أنّ السُّلطة السياسيّة خير متساو من حيث القيمة مع بقيّة المقوّمات الأخرى للحياة؟ فمن حيث إنها تتمتع بقوة حاسمة في مجال العدالة التّوزيعيّة أفلا تكون السُّلطة ذاتها الحارسة للحدود؟»<sup>272</sup>. هنا يصل ريكور إلى ما يطلق عليه مفارقة السياسي، فإذا كانت السياسة مجالًا واحدًا من مجالات العدالة، أي أنها دائرة من الدوائر الأخرى للعدالة المتعددة، فإنها هي ذاتها المسؤولة عن ضمان حفظ العدالة وتطبيقها، «حيث إن السياسي يمثل في نفس الوقت دائرة عدالة من ضمن الدوائر الأخرى والإطار الذي يحيط بها جميعًا»<sup>273</sup>.

إذا كان والزر يدعي أنه يمكن حل الأمر عبر الركون إلى فصل مجالي، وتحديد دوائر متعددة للعدالة، فإن ريكور لا يقتنع بهذا الأمر، ويرى بأن والزر يقفز على مفارقة السياسي من دون أن يعطي حلًا واضحًا لها، لا بل إنه يتجنب الخوض فيها حتى لا يقع هو أيضًا في شرك المفارقة، وهو ما يعني استحالة خلاص السياسة من مقولة الوحدة. هنا يقترح ريكور حلًا توفيقيًا في منظوره للدولة، «إذ يرى أن الوظيفة العاقلة للدولة ستكون في نهاية الأمر، هي مصالحة عقليّتين: العقل

التقنو اقتصادي، والمعقول المتراكم نتيجة تاريخ العادات. تكون الدولة عندئذ هي تركيب بين العقلي والتاريخي، بين الفعّال والعاقل... وعلينا أن نفهم من ذلك أن فضيلة الدولة هي أن تجمع سوية مقياس الحساب الفعال، ومقياس التقاليد الحية التي تعطي للعشيرة طابع جسم خاص يهدف إلى الاستقلال والديمومة»<sup>274</sup>.

يقترح ريكور عمومًا أفكارًا متشعبة ومتنوعة حول العدالة، فهو وإن كان لا يؤسس لنظرية نسقية حول العدالة، إلا أن «العدالة» تمثل قيمة رئيسية في فلسفته، فقد حاول عمومًا أن يصيغ نظرية في العدالة تحيل على طبيعتها المساواتية من حيث إن العدالة هي فضيلة تنظم العلاقات بين الأفراد داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما رفض فصل العدالة عن الخير مثلما هو حاصل مع جون رولز على سبيل المثال. وحاول أيضًا التوفيق بين فضيلتي العدالة والعناية، وذلك عبر رد الأولى للحقل المؤسسي التعددي، والثانية لحدود العلاقات الشخصية. أيضًا ركز على البعد التاريخي للعدالة، في شكل عدالة الذاكرة، من حيث إن الاعتراف التاريخي بحق الضحايا في نيل الاعتراف هو بحد ذاته تطبيق للعدالة، فالعدالة يجب أن تقوم بتأسيس مشروعيتها انطلاقًا من ذاكرة وضمير عادل.

## ب. الغيرية وعدالة الوجه عند ليفيناس

يعدّ إيمانويل ليفيناس الفيلسوف الفرنسي ذو الأصل الليتواني اليهودي، مفكرًا مهمًا في تيارات ما بعد الحداثة، وأفكاره تمثل مقاربة لطروح عودة الديني والأخلاقي الكوني بامتياز في الفلسفة الراهنة. وإذا ما أريد إطلاق صفة على فكره أو إدراجه في تصنيف فلسفي، فإن ليفيناس يعدّ بحق فيلسوف الغيرية والنزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الراهن.

بالنسبة إلى ليفيناس فإن الذات الإنسانية هي ذات جوهرها أخلاقي، حيث «يدرك وجه الآخر بوصفه متصلًا بالأخلاق، وبوصفه نوعًا من عبء الآخر الأخلاقي عليّ، ونذير خطر من آخر متفرد»<sup>275</sup>. هذا ما يصل بليفيناس إلى اقتراح نوع من «أخلاق الوجه»، حيث يصبح للوجه دلالة أخلاقية تشير إلى دور الآخر في الأنا، فالذات لا توجد بمفردها وبمعزل عن المحيط الخارجي والآخرين، حيث يرفض ليفيناس أن يكون هنالك وجود مجرد متفرد. وبالتالي يدعو إلى الانتقال من ثنائية (الأنا-الآخر) إلى (الأنا-أنت)، ومنه الانتقال من منطق الصراع مع الآخر نحو منطق

المسؤولية تجاهه. فوجه الآخر يأتي ليقطع انعزال الفرد مع ذاته، فمنذ اللقاء مع وجه الآخر لم يعد في إمكان الأنا التصرف في العالم كما تريد، بل إن هنالك مسؤولية تجاه الآخرين الذي يعبرون عن حضورهم في تمثل الوجه أمام الأنا.

عن أصل العدالة يرى ليفيناس أن العدالة أصلها يرجع إلى تعدد علاقات البشر بين بعضهم بعضاً، فالواحد لا يوجد فقط مع آخر مقابل له متفرد، بل إن وجوده يتحدد بحضور الآخرين ككثرة. وهذا ما يستدعي بلورة منظومة قيمية تنظم وتستوعب هذا الأمر، ومن هنا تظهر العدالة، حيث إنه «من المعلوم أن الأنا والآخر لا يعيش كل منهما منفرداً على أرض نائية أو جزيرة منعزلة، بل إن علاقة الأنا مع الآخر تتأسس داخل فضاء اجتماعي وسياسي يتكون من كثرة من الأفراد ومن تعددية بشرية. فالكثرة تقتض نظاماً اجتماعياً ومجالاً سياسياً يتعايشون ويتواصلون داخله. إن هذه الأطراف المتعددة هي الآخر الثالث الذي يظهر بيني وبين الآخر هو ما يسميه ليفيناس «الطرف الثالث». وبدخول هذا الطرف الثالث تحضر السياسة التي يقتضي دورها إنشاء نظام عدالة يتجاوز حدود علاقة (الأنا) و(الأنثى)»<sup>276</sup>.

عبر قراءته وتأويله للنصوص الدينية المسيحية واليهودية على الخصوص يحاول ليفيناس أن يجمع بين الأصل الإلهي للعدالة والاتفاق البشري، حيث «إن علم الأخلاق عند ليفيناس في نقطة تقاطع المغالاة والمقياس في التقديس المسيحي «كحب مجاني لا نهائي» والعدالة الإغريقية. وهو ما يقود إلى حدود مسألة العدالة بل إلى ما بعدها»<sup>277</sup>.

بالنسبة إلى العدالة السياسية، ينظر ليفيناس إلى احتكار الدولة مشروعية تطبيق العدالة بعين متوجسة، حيث إن القواعد والقوانين والتشريعات التي تمثل منظومة العدالة في إطار الدولة لا تعبر عن ماهية العدالة إلا بطريقة سطحية، مع التنبيه إلى إمكان أن تتحول عدالة الدولة هذه إلى نقيضها في حالة سوء الاستخدام أو سوء تقييم الحالة. مع ذلك يقبل ليفيناس بضرورة وجود قوة فاعلة قادرة على تطبيق العدالة واقعياً، أين تظهر الدول بوصفها كيئاً يمارس عنفاً مشروعاً، ويقول في هذا الصدد: «بالنسبة إلىّ العنصر السلبي، عنصر العنف في الدولة وفي السلطة، يظهر حتماً حتى لو كانت السلطة تمارس بانتظام كامل، وذلك عندما يخضع الجميع للأفكار الشمولية. هناك قساوات فظيعة لأنها بالتحديد تأتي من النظام العقلاني. هناك دموع لا يستطيع موظف دولة أن يراها: إنها دموع الآخر ... الأنا وحدها تستطيع رؤية «الدموع السريّة» عند الآخر والتي يسببها التنظيم

العقلاني للسلطة»<sup>278</sup>. هذا ما يقود ليفيناس إلى رفض القول بالحياد الأخلاقي للدولة، أو فصل الأخلاق عن السياسة، فبالنسبة إليه، «السياسة المتروكة على حالها تحمل في طياتها الاستبداد»<sup>279</sup>، لهذا يجب أن تخضع السياسة دومًا لضوابط الأخلاق، حتى يُضمن بقاء سلطة وفعل الدولة العنفي في إطار العدالة المشروعة، «فالسياسة يجب دائمًا أن تراقب وتنتقد انطلاقًا من الأخلاقية»<sup>280</sup>.

الدولة هي كيان قاس وجاف، وهي دائمًا معرّضة للخطأ في الحكم، لذا فإن عدالتها لا تكون أبدًا كاملة، من هنا يدعو ليفيناس إلى ضرورة أن يكون ضميرها دائمًا حيًا، وأن تخضع السياسات باستمرار لمساءلات تأنيب الضمير، فهذا الأمر هو السبيل الأمثل لتقليل قسوة سلطة الدولة وتلطيف العدالة السياسية وأنسنة السياسة. ومن هنا يعيد ليفيناس تأكيد أسبقية الأخلاق على الفعل السياسي، فبالنسبة إليه الالتزامات الأخلاقية تسبق ضرورات المصلحة السياسية.

يؤسس ليفيناس لمقاربة يمكن تسميتها عدالة الغيرية أو عدالة الوجه، فأفكاره حول العدالة مرتبطة شديد الارتباط بفلسفته الغيرية، التي ترى بأن الذات لا تتعرف إلى نفسها إلا من خلال وجه الآخر. فالعدالة توجد بفعل تعديّ علاقات الذات من بين ذاتها إلى الوجود مع الآخر، ثم إلى حتمية وجود الطريق الثالث، أي تعدد وكثرة الآخرين، ومنه حتمية وجود الآخرين في مقابل الأنا، وهو ما يقود إلى جعل التعدد مسلّمة الوجود، وهو مجال اشتغال العدالة ووجودها.

\* \* \* \*

في هذا المبحث تم التطرق إلى مختلف نظريات وتصورات العدالة في سياق الفلسفة القارية الراهنة، حيث تم التمييز بين تيارين رئيسيين: المدرسة النقدية ممثلة بهابرماس وهونيث، وتيار فلسفة ما بعد الحداثة ممثلًا بريكور وليفيناس.

على صعيد النظرية النقدية طرح هابرماس فلسفة في العدالة قوامها نظريته التواصلية، والعدالة كما ينظر إليها في أبعادها السياسية والاجتماعية هي عدالة لمجتمعات ديمقراطية. أما أكسل هونيث فقد ربط العدالة بالاعتراف، ورأى أنها تتحقق حين يتحقق الاعتراف الاجتماعي والسياسي.

في سياق فلسفة ما بعد الحداثة، حاول بول ريكور إعادة طابع الكونية والتعالي للعدالة، وذلك من خلال ربطها بأبعادها الإنسانية عبر إدخال عناصر المحبة والأخلاقية لمجابهة جفاف العدالة

المؤسساتية. في حين أن ليفيناس حاول كسر المركزيات الذاتية والإنسانية، وذلك بالتنظير إلى عدالة غيرية قوامها الوجه، والمسؤولية تجاه الآخر، ونقد المركزية الإنسانية من خلال محاولة تجاوز الواجب الكانطي والتأسيس لواجب أخلاقي جديد في إطار عدالة بيئية.

من خلال هذا الفصل اتضح أن الليبرالية تمثل أهم إطار قيمي لتصورات العدالة الراهنة، فتيارات اليسار أو اليمين الليبرالي ومعها الجماعية هي تيارات ليبرالية الخلفية والغاية، وكذلك فلسفات ما بعد الحداثة التي اهتمت بإشكالية العدالة يظهر أنها لا تخرج جذرياً عن الطرح الليبرالي.

يمكن عدُّ التعارض والتجاذب والجدالات بين اليمين الليبرالي القائل بأولوية الحرية، وبين اليسار القائل بأولوية المساواة، أهم مفاتيح قراءة الليبرالية اليوم وأسئلة العدالة داخلها، حيث «يمكن القول إن التناقض بين يمين أنصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة التي تدرج في سياق النزعة الليبرتارية التحررية، كما الحال عند نوزيك إلى جانب كل من هايك وفريدمان، بوصفهما المنظرين الأكثر أهمية لليبرالية الجديدة. وبين أولئك الأكثر ميلاً من أنصار الليبرالية الاجتماعية أو ليبرالية العدالة الاجتماعية التي يمثلها رولز، يعدّ من السمات المعاصرة المهمة التي يستطيع المرء من خلالها فهم الليبرالية وتمييز التوجهات والتيارات داخلها»<sup>281</sup>.

أما الجماعية فهي مقاربة ليبرالية نقدية لليبرالية بشقيها اليميني واليساري، حيث تركز على أولوية المجتمع على الفرد، وأولوية الخير العام على الحق، كما ترى أن الفرد يكتسب قيمه ورؤاه عن الخير من خلال بيئته الاجتماعية، فالبيئة الاجتماعية تصبح بهذا مرجعية تصورات العدالة.

أما في سياق الفلسفة القارية، فقد اشتغلت المدرسة النقدية على ما يسمى النظرية النقدية، وظهر فيها عدة مفكرين بارزين اهتموا بإشكالية العدالة، أبرزهم يورغن هابرماس، صاحب النظرية التواصلية، الذي حاول صياغة مقاربة في العدالة الاجتماعية أكثر واقعية وملاءمة لمجتمع ديمقراطي تعددي، في حين ركّز أكسل هونيث على مفهوم الاعتراف. وتناولت النظرية النقدية إشكالية العدالة من زوايتها التمثيلية، أي العدالة الاجتماعية، بعيداً من مقولات العدالة المجردة. وفيها بلور هابرماس نظريته في التواصل كنظرية اجتماعية، تتضمن مقاربة خاصة عن العدالة، أين يعترف بتأثير المنعطف الرولزي في أفكاره وفلسفة العدالة الراهنة بعامة، لكنه مع ذلك قدم دراسة نقدية وتقييمية لنظرية رولز، ومنها بلور مقاربتة الخاصة عن العدالة، التي حاول فيها صياغة تصور عن العدالة يلائم توجهاته الديمقراطية والكونية الإنسانية. أما بالنسبة إلى هونيث فقد انطلق



من نقد هابرماس، ليمرر أهمية مفهوم الاعتراف في تحقيق العدالة الاجتماعية، حيث إن الاعتراف الفردي والجمعي، هو القادر على تحقيق العدالة التاريخية والاجتماعية والسياسية.

وفي مطارحات فلسفة ما بعد الحداثة، حاول ريكور التنظير للعدالة من خلال إدخال مفاهيم المحبة والغيرية والكلية لقاموس فلسفة العدالة الراهنة، فحاول إعطاء مصطلح العدالة صبغة إنسانية كونية. أما ليفيناس فقد حاول إعادة الاعتبار للطابع المتعالي لفكرة العدالة، وذلك عبر فحص علاقتها بالديني والطبيعة والآخر، فتوصل إلى عدة أفكار مهمة حول ارتباط العدالة بالنزعة الغيرية، وطور أيضًا أفكار «عدالة الوجه» و«العدالة البيئية».

من خلال هذا الفصل اتضح أن كثيرًا من نظريات العدالة من مختلف التوجهات والخلفيات تتداخل وتتقاطع وتتنافر في عدّة النقاط. وقد كان من نتائج فلسفات العدالة الراهنة بلورة عدة مفاهيم مفتاحية جديدة تُسهم في الإجابة عن سؤال العدالة اليوم. وما يتم ملاحظته عمومًا أن هنالك نزوعًا نحو تمثل العدالة كقيمة اجتماعية سياسية، أكثر من كونها فضيلة مجردة متعالية كما كانت عليه في الفلسفة الكلاسيكية، وهذا ما يتجلى في أن أهم جدالات فلسفة العدالة الراهنة محكومة بأسئلة الحرية والمساواة، الحق والخير، الكونية والخصوصية.

## الفصل الرابع

### مطارحات ومناقشات نقدية حول فلسفات العدالة الراهنة

تتنوع وتتعدد نظريات العدالة في المدى الفكري الراهن، وهذان التنوع والتعدد جعلاً سؤال العدالة سؤالاً نقدياً بامتياز، حيث اهتم المشتغلون بالتنظير للعدالة بنقد غيرهم في الوقت نفسه الذي ينظرون فيه إلى نظرياتهم. بالأخذ في الحسبان أهمية المطارحات النقدية حول العدالة، فقد تم تخصيص هذا الفصل كاملاً لهذه المهمة، أين يتم الخوض والتطرق إلى مختلف الأسئلة النقدية التي تعرض لها كل تيار وكل نظرية من نظريات العدالة في الفلسفة الراهنة التي تم تناولها في الفصل السابق.

سيتم طرح مختلف الأسئلة النقدية لمحاولة تقييم نظريات فلسفة العدالة وذلك عبر تبني رؤى نقدية مؤسسة في منهج نقدي يتناول مختلف الإشكالات والمطارحات وأوجه العطالة والخلل في فلسفات العدالة الراهنة، سواء تلك التي تقع على اليمين أو اليسار الليبرالي، الجماعية أو مختلف طروحات الفلسفة القارية الراهنة.

ومنه يطرح السؤال الآتي: ما حدود نظريات العدالة الراهنة؟ وما أهم أوجه النقص ومكامن الزلل فيها؟

### أولاً: نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي

تعدّ نظريات اليسار الليبرالي أكثر نظريات العدالة إثارة للجدل والنقاش في ساحات نقاشات الفلسفة السياسية الراهنة، حيث تظهر النسوية والمساواتية، وبالأخص نظرية العدالة عند جون

رولز التي مثلت بحق منعطفًا رئيسيًا في تاريخ فلسفة العدالة بعامّة، قاد بدوره إلى ظهور الطروح والفلسفات الأخرى في العدالة، يستلهم بعضها من مقولات اليسار الليبرالي، في حين أن البعض الآخر يقاربها نقديًا.

عبر هذا المبحث سيتم تسليط الضوء على أهم مثالب وأوجه النقد الممكن توجيهها لنظريات اليسار الليبرالي، سواء تعلّق الأمر بتلك الموجهة إلى نظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز، أو نظرية المساواة عند رونالد دووركين، أو نظريات النسوية.

## 1- نقد نظرية رولز

لم تحظَ نظرية في الفلسفة السياسية المعاصرة بالاهتمام مثلما حازته نظرية رولز في العدالة، وبالمثل لم تتعرض نظرية للنقد مثلما تعرضت له هذه الأخيرة. فالانتقادات الموجهة لنظرية رولز وجّهت له من كل صوب وحذب، من داخل البيت الليبرالي ومن خارجه. كما مثلت نظرية رولز منعطفًا هامًا في فلسفة العدالة، منعطفًا ذا طبيعة نقدية بامتياز، فأغلب نظريات العدالة المعاصرة، خصوصًا تلك التي جاءت في السياق الليبرالي تنطلق من قراءات نقدية لأفكار رولز عن العدالة.

من هنا تتجلى أهمية المقاربة النقدية لنظرية رولز حول العدالة، وهذا يستدعي التركيز على نقد وكشف ما يمكن أن يكون مواطن الخلل والنقص التي تعترى مختلف مقولات نظرية رولز في العدالة.

### أ - إشكالية أسبقية الحق على الخير ومعضلة الحياد الميتافيزيقي

الغاية الأولى لنظرية العدالة كإنصاف، كانت الاعتراض على هيمنة التصور النفعي على الفكر الليبرالي المعاصر، أي ذلك التصور القائل بأسبقية الخير عن الحق. وقد كانت نظرية رولز كما طرحها في شكلها المبدئي تمثل محاولة للعودة إلى الكانطية وأخلاقية الواجب، نقيضًا عن النفعية والأداتية، أي قولًا بأسبقية الحق عن الخير. لكن وعبر مختلف مراجعات وكرولوجيا نظرية رولز في العدالة، يظهر أن القطيعة مع النفعية والكانطية المفترضة، لم تكن بهذه النمطية،

فشروح رولز لنظريته في العدالة توحى بأن نقده لأولوية الخير، وقوله بأولوية الحق، هي مقولات تحتاج إلى فحص وتدقيق. من هنا يطرح تساؤل مهم: هل قول رولز بأولوية الحق وفصله عن الخير هو أمر مسوّغ فرضيًا وواقعيًا؟

إن مقارنة رولز القائلة بأولوية الحق عن الخير هي مقارنة تصويرية بحتة، مثلها مثل نظرية كانط، حيث يمكن إدراجها في فلسفة العدالة بوجه عام، لا كمنظرية في العدالة السياسية الاجتماعية الإجرائية مثلما يريد رولز نفسه أن يوقع نفسه فيها. والسؤال هنا لماذا يصر رولز إداً على تسويق فصل الحق عن الخير، وإقرار أسبقية الأول؟

«يجيب رولز على كل هذه التساؤلات بأن الفصل أو التثنية بين هويتنا بوصفنا مواطنين وهويتنا بوصفنا أشخاصًا يجد مصدره في الطبيعة الخاصة التي تميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. ففي المجتمعات التقليدية كان الناس يريدون صياغة حياتهم السياسية بحسب مثلهم الأخلاقية والدينية الكلية. أما في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، مثل مجتمعنا المعروف بكثرة وجهات النظر الأخلاقية والدينية فيه، فإن ما يميزنا هو تمييزنا بين هويتنا العمومية وهويتنا الشخصية»<sup>282</sup>.

مع ذلك تبقى تساؤلات عدة مطروحة: هل تصورات العدالة الرولزية رافضة لمنطق التعدد والنسبية؟ أليس قوله بكلية مبادئ العدالة يعني اختزالها في مقولة فلسفية كلية مجردة؟

صحيح أن إجابة رولز مسوّغة نظريًا من ناحية انتمائها إلى الإطار الفكري العام للنظرية الليبرالية، لكنه يستعمل هنا تبريرًا يمكن تصنيفه في يمين النظرية الليبرالية أكثر منه على يسارها، الذي من المفترض أنه ينتمي إليه.

يعترض النقاد الجماعاتيون على رولز بعدم واقعية مقاربتهم هذه، فالواقع يقول إنه لا توجد مجتمعات قائمة بذاتها من دون رؤى خير عام، وإذا كانت المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة قادرة على استيعاب اختلافات الآراء والأفكار والخيارات، ومنه تعدد رؤى الخير الفردي، فلأنها تقوم أولاً على مثال خير عام يقر بإمكان التعدد. وهنا يُشترط وجود مؤسسات سياسية واجتماعية تحفظ هذا الخير العام.

إحدى أهم المساءلات التي تعرضت لها نظرية رولز هي مساءلة مبدأ الحياد الأخلاقي التي يدّعي رولز إقراره. فهل صحيح أن نظرية رولز في العدالة محايدة ميتافيزيقياً؟ وهل هي نظرية في الفلسفة السياسية حصراً؟

الغاية المرجوة من إقرار نظرية في العدالة تقول بأولوية الحق عن الخير هي في النهاية ووفقاً للمبرهنات الرولزية إقرار لنوع من الحياد الميتافيزيقي تجاه أي رؤى عن الخير العام، أي السماح في النهاية بتبلور حق الحرية الفردية. في هذا السياق يؤكد رولز أكثر من مرة أن نظريته ليس نظرية فلسفية بتبريرات ميتافيزيقية، وأنها نظرية ليبرالية في العدالة السياسية والاجتماعية، حيث لم «يدع أي فرصة تمر دون أن يؤكد أن نظريته نفسها، وإن كانت محايدة من الناحية الفلسفية أو الميتافيزيقية فهي تدخل عن قصد في إطار تيار سياسي محدد هو تيار الليبرالية»<sup>283</sup>.

هذا بالذات ما يؤاخذ عليه نقاده الجماعاتيون، أي محاولته القول بالحياد الميتافيزيقي لنظريته، فالقول بالانتماء الليبرالي لنظريته يفترض في الوقت نفسه الإقرار بانحياز لسياق فلسفي معين، يتبعه تفضيلات لرؤى خير محددة. وفي السياق نفسه ينتقد الليبرтариيون وعلى رأسهم روبيرت نوزيك هذا «التناقض» الرولزي، بحيث إن رولز يقبل في النهاية فرض رؤية جمعية عن الخير العام، وذلك بإقرار حق الدولة في التدخل لتحقيق موازنة العدالة الاجتماعية، وبحسب الليبرتاريين فإن «تدخل الدولة لصالح العدالة الاجتماعية التي تنطوي عليها نظرية رولز، لا يسوغ نفسه»<sup>284</sup>.

هنا يظهر سؤال آخر: هل نظرية رولز تمثل نظرية فلسفية بطابع ميتافيزيقي كلي عن العدالة، أم أنها نظرية مخصوصة في العدالة السياسية الليبرالية؟

تترك مختلف نصوص جون رولز الإجابة عن هذا السؤال معلقة، فرولز الذي بدأ بتصور كانطي عن العدالة، يقر في مواضع أخرى بخصوصية تصوراته عن العدالة، بالمدى الليبرالي حصراً. لكن التأمل في كرونولوجيا سيرورة أعماله ونصوصه يحيل على نتيجة أن رولز بدأ كلياً، قبل أن يفقد الثقة في قدرة نظريته على أن تكون كلية؛ أي أنه حاول في البداية صوغ نظرية فلسفية متكاملة عن العدالة، لكن الواقع السياسي فرض عليه أن يتخلى عن هذا الأمل المثالي.

يمكن القول إن رولز تخطى تباعاً عن يوتوبيا العدالة الإنسانية الكلية مع مرور الزمن، ففي النهاية ينتهي إلى القول بأن «نظرية في العدالة» هي نظرية في العدالة السياسية، ولا تلائم إلا «المجتمعات الليبرالية حسنة التنظيم»، أي أنه بصورة أو بأخرى يعترف بعجز نظريته عن التحقق في بيئات غير البيئات الليبرالية المفترضة. وهذا ما يؤكدته المفكر الإيطالي أنطونيو نيغري (Antonio Negri)، عن «أن نزعة رولز الصورية لا يمكن أن تتسجم إلا مع سياقات تجذرت فيها الليبرالية القانونية من قبل واستقرت فيها، وإلا كانت نظريته مجرد دفاع عن الوضع القائم»<sup>285</sup>.

في حين يصل بول ريكور من خلال «اعتراضاته على رولز إلى أن نظريته في العدالة التي تقوم على مقارنة أدبية إجرائية تختزن تصوراً قبلياً لمضمون العدالة هو الذي يسمح بتحديد مبدئي العدالة وتفسيرهما قبل أن نبرهن - إن كان الأمر ممكناً - على أنهما المعياران اللذان يتوصل إليهما في لحظة الوضعية الأصلية. فالوضعية الأصلية نفسها الضامنة للإنصاف تقوم على تصور ضمني ومفهوم فلسفي معين للإنصاف سيكون حاسماً في بلورة مبدئي العدالة. ومن هنا حدود أي نظرية إجرائية تدّعي إمكان الاستغناء عن تصور معياري للخير الجماعي»<sup>286</sup>.

أما هابرماس فإنه يؤخذ على رولز بأن «مشروعه ما هو إلا تحديث لتقليد فلسفة الوعي في القرن التاسع عشر. إنها فلسفة تتجاهل حدثاً مهماً وهو المنعطف اللساني. وما يلاحظ أيضاً هو غياب تواصل بين الذوات الحقيقي وديمقراطي عند رولز»<sup>287</sup>.

تظهر نظرية رولز في العدالة كحالة أوجه، فهو تارة يعطي حججاً ليبرالية خصوصية، وتارة أخرى حججاً نظرية فلسفية كلية، لكنه في النهاية يترك الفراغات والثغرات من الناحية العلمية والسياسية. هذا الأمر هو ما يجعل من تصوراتته حول إشكالية الحق/الخير أكثر ما تعرض للنقد في نظريته، كما أن تدرّجه من الكلية نحو الخصوصية يفتح باب النقد حول طبيعة فرضيات نظرية «العدالة كإنصاف» ونتائجها.

## ب - جدلية الفرضية/ الواقع، الكونية/ الخصوصية

إن المراجعات المختلفة التي خضعت لها أفكار رولز حول العدالة مرّاتٍ عدّة، سواء من جانب رولز نفسه أو من نقّاده أو دارسيه، ركزت أغلبها على محاولة تحديد طبيعة نظرية رولز بين

الكونية والخصوصية، التصورية والتمثلية.

لأول وهلة يمكن الاكتفاء بنظرية العدالة كإنصاف كما تم طرحها في كتاب نظرية في العدالة كتصور عن عدالة إنسانية كونية مؤسسة على تصورات فلسفية، لكن الأمر عند الفحص الدقيق ليس بهذه البساطة، حيث خضعت النصوص الرولزية لكثير من التحولات والمراجعات التي تميزت بها كرونولوجيا أفكار رولز عن العدالة السياسية. ومنها التساؤل عن طبيعة نظرية رولز في العدالة بين الفرضية والواقعية، الكونية والخصوصية؟

بخلاف ما يقره رولز في أعماله المتأخرة عن أن نظريته في العدالة هي نظرية تحددها الخصوصية الليبرالية السياسية والاجتماعية، فنظرية العدالة كإنصاف كما صيغت في كتاب رولز الأول كان الهدف منها في الأساس تكوين نظرية فلسفية مبنية على فرضيات حول الطبيعة الإنسانية الكلية، أساسها نوع من أخلاقية الواجب ونظرية العقد الاجتماعي وفرضية «حجاب الجهل». إن نظرية رولز كانت بصورة أو بأخرى منعطفًا لإعادة التفلسف في الفكر السياسي في المدى المعاصر، ومع ذلك فإن رولز وبالتدريج مع تزايد الانتقادات النظرية والعلمية حول عمله، حاول أن يكسب نظريته تسويغًا وصدقية من خلال حشر نفسه في زاوية النظرية السياسية، وخصخصة نظريته داخل سياقها الليبرالي. وهنا يبدو أنه يقع في إشكال نظري عويص، حيث إن تقديم الحق عن الخير لا يمكن تبريره إلا من خلال محاكاة نظرية فلسفية تجريدية، أو من خلال رفض أي استراتيجية عدالة توزيعية اجتماعية.

أهم معالم النظرية التعاقدية الرولزية هي فرضية «حجاب الجهل»، وهي في شكلها الطبيعي فرضية تصورية بحتة. تاريخيًا لا يمكن الحديث عن بشر في العالم الواقعي لا يملكون أية معلومة مسبقة عن ذواتهم، فبأي طريقة يمكن الحديث عن وجود بشر في حالة من المساواة المبدئية؟ وهل يمكن فعلاً إلغاء الشعور بالفروق بين البشر؟

ما يفترضه رولز في مبدأ «حجاب الجهل» هو فرضية تصورية تؤسس لنوع من ميتافيزيقا العدالة، التي تضع المساواة كمسلمة مبدئية، فيبدو تصوره هكذا أبعد ما يكون من التاريخية الواقعية. فلا يمكن إيجاد مبرر لفرضية «حجاب الجهل» إلا من خلال مبرهنات منطقية، حيث إن هذه الفرضية تصبح تسويغًا للنتيجة، التي هي المساواة. بمعنى آخر فلولز يستعمل فرضية حجاب الجهل لتبرير نظريته في العدالة أكثر مما يستعملها كمقدمة أو كمسلمة مبدئية، فهذه الفرضية لا

يمكن أن تصمد بذاتها أمام أي نقد داخلي سواء تعلق ذلك بنقد منطقي ميتافيزيقي أو نقد واقعي تاريخي، لكن يمكن فهم مشروعية استعمالها فقط من خلال استعمالها كأداة لتبرير نتائج نظرية «العدالة كإنصاف».

في مسألة الكونية والخصوصية، فإن استناد رولز إلى رؤية تعاقدية وكل ما يتبعها من محاجة فلسفية تظهر منذ البداية آماله في صياغة نظرية كونية عن العدالة السياسية. صحيح أنه لا يدعي منذ البداية أنه بصدد صياغة نظرية فلسفية ميتافيزيقية كلية، ويكتفي بالاختصاص في الفلسفة السياسية، إلا أن نظريته مصوغة لتكون ذات أبعاد إنسانية، مستنداً في ذلك إلى تصور يُقدم الحق عن الخير، وهو التصور نفسه الذي اعتمده كانط سابقاً. صحيح أيضاً أن رولز يقرّ في أعمال أخرى بأن نظريته في العدالة تستهدف بالأساس المجتمعات ذات الثقافة الليبرالية، إلا أن هذا الأمر يقود إلى أسئلة أخرى من قبيل: هل أسيء فهم نظرية رولز؟ أم أن رولز تراجع عن بعض أفكاره؟

إن التأمل في كرونولوجيا كتابات رولز وأفكاره عن العدالة يحيل على نتيجة أن رولز ذاته قدم نظريته بشرح غير مكتمل منذ البداية، لا بل إنه ربما كان متفائلاً جداً حول قدرة نظريته في أن تكون ذات أبعاد إنسانية كونية. بمعنى آخر، إنه كان يعلم منذ البداية أنه صاغ نظرية العدالة كإنصاف من داخل الحقل الليبرالي، تصوراً وتمثلاً، لكنه كان يأمل من جهة أخرى أن تستطيع نظريته كسب مشروعية كونية. وحين لم يحدث ذلك على النحو المأمول، وارتفعت أصوات النقد خصوصاً من النقاد أمثال نوزيك وتشارلز تايلور ومايكل ساندل، فإن رولز قرر الرجوع لخطاب أكثر واقعية، وذلك من خلال التركيز على تخصص نظريته بالحقل الليبرالي، مع ذلك فإنه لا يقطع تماماً مع الكونية في أفكاره، فهو دائماً ما يترك المجال لاحتمال تحقق هذه الكونية.

«زاد جون رولز موقفه سوءاً بأن بدا عليه أنه يتخلى تدريجياً - مع توالي مداخلاته بدءاً من الثمانينيات - عن موقفه الكلي الذي كان قد اتخذ في كتابه الأول. فالواقع أنه يبدو على عكس الفكرة التي تقول إن نظريته في العدالة كانت صالحة مسبقاً لأي مجتمع كان، أنه راح يناصر تدريجياً النظرية الأقل طموحاً التي ترى أنها لا تصلح إلا للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية القائمة بالفعل»<sup>288</sup>.

يبدو أن رولز قد تخلى عن العمق الفلسفي وطموحه الكلي تدريجياً، لحساب مقولات أكثر سياسية وخصوصية، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال الإسقاط الكرونولوجي على



نصوصه، فالبعد الفلسفي فيها يتناقص تباعاً بالتقدم في الزمن.

هذا ما جعل جون رولز يظهر كأنه يعاني صراعاً داخلياً بين النزعات الواقعية، والنزعات اليوتوبية؛ فنظريته في العدالة على قدر ما تريد أن تكون نظرية واقعية في العدالة السياسية، فإنها كسبت شهرتها عن كونها يوتوبيا فلسفية حول العدالة. وهذا القلق الداخلي والصراع الدائم بين النزعتين الواقعية واليوتوبية يعدّ أهم مفاتيح قراءة النصوص الرولزية.

مع ذلك فقد كانت أفكار رولز الفلسفية الكلية هي أهم ما أنتجه واحتفظ به العالم، أما مراجعته فقد تم أغلبها ردّاً على مختلف الانتقادات المختلفة، إضافة إلى آثار متغيرات الظرفية السياسية. لذا كانت هاته المراجعات أقل أصالة وإبداعاً من نظريته الأصلية، ومشروعه لصياغة يوتوبيا في العدالة.

### ج - مبدأ الفرق، ورهانات المساواة والحرية

يُعدّ «مبدأ الفرق» أو الاختلاف العصب الرئيسي في نظرية رولز في العدالة، حيث يعدّ أهم ما أنتجته العدالة عند رولز، وحوله بنيت كل تصورات نظرية العدالة كإنصاف ومبرهناتها. وإذا كان من نقد داخلي لنظرية رولز فإن هذا النقد سيركّز بكل تأكيد على نقد مبدأ الفرق.

يقول مبدأ الفرق بأن الفروق بين الأفراد لا يمكن أن تكون مشروعة إلا إذا كانت تصب في فائدة الأفراد الأقل حظاً طبيعياً، بمعنى آخر، إن هذا المبدأ يمثل اعتراضاً على فكرة التفاوت الطبيعي بين البشر. فرولز يعترض هنا على مبرهنة الحق الطبيعي التي تقبل الحالة الطبيعية كما هي كمثال عن الحالة العادلة، بالنسبة إليه، فإن الفروق الطبيعية الناتجة من الحظ والتوزيع الطبيعي الاعتباري للقدرات بين البشر، هو توزيع غير عادل وغير منصف، ومن هنا يجب على الكيان السياسي معالجة هذا الأمر عبر التدخل لتصحيح الوضع وفق معايير مبدأ الفرق. وبهذا فإن رولز يتمركز في تيار دعاة المساواة الليبرالية.

لكن يبقى السؤال المطروح هنا هل تقود مقارنة رولز فعلاً إلى تجسيد المساواة العادلة على أرض الواقع؟

إن دعوة رولز إلى تصور أولوية المساواة التي يقود إليها تطبيق مبدأ الفرق، تحليل في تصور أولي لاختلاف رولز عن التيار الليبرالي واقتراجه من النظريات الاشتراكية، مع ذلك فرولز يصير على الانطلاق من تصور كانطي عن الطبيعة البشرية حيث يتم مرادفة الحرية مع «الاستقلال». هذا الأمر يطرح مفارقة نظرية، فإذا كان الاستقلال يعني الحرية، أي حرية الخيار، فإن مساواتية رولز تفرض نوعاً من الحدود على هذه الحرية بغية تحقيق غاية المساواة، أي أن مبدأ الفرق الرولزي يعمل كـ«سرير بروكرست»<sup>289</sup> بغية إقرار مساواة اجتماعية تحقق الإنصاف العادل حسب رولز.

مع ذلك يبقى رولز مفكراً ليبرالياً رئيسياً، من أهم منظري الليبرالية المعاصرة، ومبدأ الفرق عنده لم يكن الهدف منه صوغ نظرية اشتراكية بقدر ما كانت غايته الفعلية سحب حق احتكار نظرية «العدالة الاجتماعية» من التصورات الاشتراكية. بتعبير آخر يحاول رولز الحد من «ليبرالية» الليبرالية، لصوغ نظرية ليبرالية أكثر إنسانية، وأكثر توفيقية بين قيمتي المساواة والحرية. لكن السؤال الذي يتبادر للأذهان هنا: هل يمكن لمبدأ الفرق أن يحقق هذا الأمر لوحده؟ وهل يمكن أن يصمد فعلياً أمام نقد مؤسس محيط بكل الخلفيات الاجتماعية والسياسية للعدالة؟

يفرق رولز بين الخيارات والظروف، ويولي اهتماماً بالغاً للظروف، حيث يظهر مبدأ الفرق في حد ذاته كاعتراض على «لاعدالة» الطبيعة. «فبالنسبة إلى رولز، فإن وجه اعتراضه على التصور الليبرالي السائد حول الفرص المتساوية، يكمن في أن هذا الأخير يكون خاضعاً بشكل كبير لتأثيرات التوزيعات والفوارق الطبيعية الغير مستحقة... وهذا ما يجعل رولز يهتم بشكل كبير لتأثيرات اللامساواة الطبيعية هذه، وفي نفس الوقت يخصص مساحة ضئيلة لتأثيرات الخيارات الفردية»<sup>290</sup>.

هذا الاعتراض نفسه هو ما سينطلق منه رونالد دووركين في نقد مبدأ الفرق الرولزي، حيث إن الليبرالية بحسب دووركين هدفها الرئيسي يجب أن يكون تحقيق المساواة في الفرص، والسماح أيضاً بالحرية والاستقلالية الفردية؛ فالفرد متى ما حصل على فرص مساوية مبدئية، فإنه مطالب بتحمل مسؤولية خياراته اللاحقة. أما رولز وعبر مبدأ الفرق فإنه يعطي مساحة أكبر للتدخل الخارجي في مصير الخيارات الفردية، حيث تكون الدولة مطالبة بالتدخل مباشرة لضمان تحقق المساواة الاجتماعية. وعن الفروق، فإنها لا يُسمح بها إلا إذا ما كانت تقود إلى منافع لمصلحة الفئات

الأكثر تضرراً من حيث الإمكانيات والمواهب الطبيعية. إن نظرية رولز هي بشكل أو بآخر نظرية في العدالة التوزيعية تعارض تصور الاستحقاقية الطبيعية، وهو ما يجعلها تظهر لدى نقادها – خصوصاً اليمين الليبرالي - على أنها مساواة عدمية، تفترض قطيعة مع محددات الطبيعة البشرية ذاتها.

هل تلائم نظرية رولز الطبيعة البشرية بمختلف محدداتها؟ أم إنها تتطلب نموذجاً معيناً من الأفراد والمجتمعات معد خصيصاً ليلائنها؟ هل مبدأ الفرق يتعسف على الحريات والحقوق الفردية في مقابل إقراره بالمساواة؟

عموماً يعدّ مبدأ الفرق مبدأ قابلاً للتأويل في مختلف جوانبه، حيث يمكن احتسابه محاولة لأنسنة الليبرالية، ودفعها للاهتمام بالأفراد الأقل حظاً في هذه الحياة. ومن جهة أخرى يمكن عدّه تعدياً خطيراً على الحريات الفردية، وعلى القدرات الإبداعية والطموحات الفردية، أي نفيّاً لأهم مكتسبات الليبرالية ذاتها، فيظهر مبدأ الفرق في تمثله السلبي كتجسيد لنموذج نمطي من البشر، ومنه وجه الخطورة في مبدأ الفرق الرّولزي على الحق الفردي وحرياته.

سؤال آخر يطرح نفسه هنا، هل مبدأ الفرق قادر على إلغاء الفروق بين الأفراد داخل المجتمع ليحقق المساواة؟

بالعودة إلى جدلية المزارعة ولاعب التنس، فإن رولز وعلى العكس من نوزيك يرفض أن تكون النتائج الآلية لهاته الفرضية عادلة، أي تراكم الأموال وتضخم رأس مال المزارعة، مع تناقص موارد لاعب التنس. فبالنسبة إلى رولز الذي يولي اهتماماً قليلاً لفحص نتائج الخيارات الفردية، فإن السماح بالفروق يجب أن يكون في حالة واحدة، هي أن تؤدي إلى دعم الأفراد الأقل حظاً من حيث الإمكانيات الطبيعية، وهو ما يعني في هذه الحالة أن تدعم المزارعة نمط حياة لاعب التنس حتى لا يسوء وضعه الاجتماعي أكثر، فهل يمكن عدّ هذه المعادلة عادلة ومنصفة حقاً؟

إن هوس رولز بوضع نفسه في سياق يناقض الفلسفة النفعية يجعله بشكل أو بآخر يقع في مغالطة عن طبيعة الشخصية البشرية، حيث يتغافل عن أهمية حسابات المنفعة والسعادة في حسابات القيمة الواقعية. إن مخيال رولز الكانطي وقوله بأولوية الحق النمطية تجعله يفشل في بناء علاقة وطيدة بين الظروف والخيارات وما تؤول إليه من نتائج، حيث إن ما لا يتقحصه رولز هنا هو أبعاد

المنفعة واختلاف معايير السعادة وأهداف الحياة من شخص إلى آخر مهما كانت تصوراتها عن ذاته الفردية أو الجمعية. بالرجوع إلى مثال المزارعة ولاعب التنس، فإن الأولى تُقرر تخصيص كامل وقتها وبرنامج حياتها وجهدها للعمل الزراعي، وهي في هذا لا تحصل ربما على الترفيه الكافي أو متعة الترفيه التي يلقيها لاعب التنس، الذي يختار نمط حياة مشوّقاً فيه جانب كبير من اللهو والاستمتاع، فهو يقسم عمله وموارده بين ما يضمن له مواصلة نمط حياته هذا وبين لعب التنس واللهو. في النهاية يأتي سؤال أيهما على صواب؟

من وجهة نظر محايدة عن الخير لا يوجد جواب محدد عن هذا السؤال، فقد اختار الاثنان بحرية تامة نمط حياة معيناً بعدما حصلوا على قسمة موارد متساوية في البدء، والنتائج الحاصلة فيما بعد، وما يمكن أن يحدث من تفاوت اقتصادي يبدو أمراً مسوّغاً تاملًا، خلافاً لما يراه رولز. فهذا التفاوت الحاصل هو مشروع لأنه ظهر نتيجة خيارات حرة مسؤولة، من باب أن الحرية تستلزم المسؤولية تلقائياً.

في هذا السياق يبدو مبدأ الفرق الرولزي نفيًا لمبدأ المسؤولية، حيث يُحمّل مسؤولية خيارات الواحد للآخر. فهل يتقاسم لاعب التنس في هذه الحالة وقته وحياته مع المزارعة التي خصصت وقتاً وجهداً مضاعفاً للاهتمام بتطوير أعمالها. الإجابة هي أن الأمر غير ممكن الحدوث، وهنا يظهر مبدأ الفرق حدوده الواقعية.

بالنسبة إلى سيغموند فرويد رائد مدرسة التحليل النفسي، فإن السعادة مفهوم نسبي لا يمكن تحديده إلا من خلال ذاتية الفرد وطبيعة اختياراته وآماله. «السعادة بهذا المعنى النسبي -وهو وحده الذي تبدو معه قابلة للتحقيق- ظاهرة من ظاهرات الاقتصاد الليبيدي الفردي، ولا يوجد هنا نصيحة تصلح للجميع، بل يتوجب على كل امرئ أن يبحث بنفسه عن الكيفية التي يمكنه بها أن يغدو سعيداً. ولسوف تتدخل في اختيار الدروب الواجب نهجها أكثر العوامل اختلافاً وتبايناً»<sup>291</sup>.

هناك ما يجعل رولز يبدو بأنه يقع في فخ تناقض داخل نظريته، حيث إنه عبّر إرادته لنقد النفعية، يصل إلى نتيجة نفعية، أي ربط معيار المنفعة بمصلحة «الأقل تضرراً القصوى» بدلاً من «السعادة القصوى» كما يوجد في التصور النفعي الكلاسيكي. ويبدو من كل هذا أن رولز الذي بدأ نفعياً لم يقطع تماماً مع عقيدة النفعية وتصوراتها، وخصوصاً على مستوى المخيال، الذي يظهر في فلتاته ما يخفيه المصرح به.

## 2- نقد نظرية دووركين

يمثل رونالد دووركين أحد أهم أقطاب نظرية المساواة الراهنة، وأبرز ممثلي اليسار الليبرالي الراهن، حيث تتميز أفكاره في العدالة بالتداخل المجالي، فيهتم بالفلسفة السياسية والاجتماعية، إضافة إلى البُعد القانوني لأفكاره عن العدالة. وفي هذا المجال سيتم التطرق إلى أهم الإشكاليات والانتقادات التي يمكن أن تتلأ أفكاره عن العدالة.

### أ - إشكالية المساواة/الحرية

يعدّ مبدأ المساواة والكونية أهم ما يدافع عنه رونالد دووركين، وإذا كان من نقد موجه لنظريته فإنه سيتجه نحو هذين المبدأين.

يرى دووركين أن المساواة تمثل جوهر أي نظرية ليبرالية في الأساس، بمعنى أنه يرفض وجود الاستقطاب بين قيمتي الحرية/المساواة داخل النظرية الليبرالية، كما أنه يرفض تبعاً لهذا مقارنة اليمين الليبرالي التي تجعل الحرية قيمة ذات أولوية على المساواة.

قد يكون الهدف من رؤية دووركين هو الدفاع عن الليبرالية، بحيث يصبح بإمكانها تأمين غايتي الحرية والمساواة معاً، من دون الدخول في صراع استقطابي بينهما. لكن واقع الأمر يحيل على غير ذلك، فكل رؤية الليبرالية الفلسفية والسياسية والاجتماعية واستراتيجياتها التخطيطية مبنية على موازنة معينة لهاتين القيمتين.

إن محاولة دووركين في هذا السياق قد تكون أشبه بمحاولة تليفقية أكثر من كونها محاولة توفيقية، فإرادة التوفيق التي تتجاوز محددات الموجود تقع في شراك التليفق، وهذا ما تبدو عليه مقارنة رونالد دووركين في وجهها الآخر، فنيتها الحسنة تجاه الليبرالية، لا تعني بالضرورة أنه ينطلق من قراءة صحيحة عن تاريخ الليبرالية ومحدداتها. وقول دووركين بنفي الاستقطاب في جدلية الحرية/المساواة، ينم عن مخيال سياسي تفاؤلي، حتى لو صيغ في شكل خطاب فلسفي علمي.

كما أن القول بأن أي نظرية ليبرالية جوهرها هو المساواة، يعني إقصاء بشكل أو بآخر مقاربة اليمين الليبرالي التي تقول بأولوية الحرية، فأنصار الحرية لهم حججهم القوية أيضاً التي تنافس الرؤى المساواتية. لا بل إن الليبرالية كما يتم تمثيلها في التصورات السطحية، وفي أشكالها النمطية أو في صيغ تعيد استرجاع أصوليتها الجذرية على ما يظهر في الليبرالية الجديدة، هي ليبرالية الحرية أولاً، حيث إن كلمة الليبرالية تعني قبل كل شيء أنها مشتقة من الجذر اللغوي: الحرية. كما أن التصور الذري للبشر في النظرية الليبرالية كما نجده عند دووركين ذاته، هو تصور يؤدي إلى القول بالفردانية، وجوهر الفردانية هو الاستقلال والحرية. فالقول بالمساواة هنا يمكن أن يختلط مع النظريات المجتمعاتية على ما تمثله الشيوعية أو حتى الجماعاتية الليبرالية بشكل أقل حدة، وهنا يظهر أن مقولة الفرد سابق عن المجتمع هي أساس وجود جدلية قيمتي الحرية والمساواة داخل الفكر الليبرالي بعامته، ومنه تعذر نفيها الواقعي والنظري.

صحيح أن المساواة قد تقود للحرية، أو الحرية قد تقود للمساواة، لكن القول بأن جوهر كل نظرية ليبرالية هي المساواة، يعني أن دووركين يستعمل مبرهنات اختزالية؛ أي أنه يستعمل هذا المعيار، لا لأنه يستند إلى حجج علمية أو تاريخية، بل لأن هدفه مهاجمة خصومه من اليمين الليبرالي، وأيضاً موقعة نفسه بوضوح داخل تيار المساواة الليبرالية.

«كما أنه لا يمكن الحديث عن توافق كامل بين المساواة والحرية، فدولة القانون تعني بالمساواة أمام القانون لكنها تفقد جوهرها حين تتلاعب بالظروف»<sup>292</sup>. فهل يستطيع دووركين حقاً صوغ مقارنة تتجاوز هذه المفارقة؟

يُعدّ دووركين أحد المدافعين الشرسين عن نظام السوق الحرة أو الرأسمالية، فبحسبه إن نظام السوق الحرة هو المسؤول عن تحقق المساواة، وذلك لأنه يسمح لجميع الأفراد بإمكان تحقيق خياراتهم في الحياة على قدم مساواة بكل حرية ومسؤولية. لكن الإشكال الذي يظهر في هذا السياق، وهو ما عملت النظرية الاشتراكية على نقده، وهو قول إن رأسمالية السوق الحرة تصبح آلية فاعلة لخلق التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بالتقادم عبر الزمن، ففرضية دووركين لا يمكن أن تتحقق إلا في الجيل الافتراضي الأول، أما الأجيال الأخرى التالية فيستحيل عليها عملياً في إطار نظام رأسمالي نمطي أن تعيش في بيئة مساواتية، وذلك بفعل تراكم رأس المال في جهات محددة، ثم سيتبع التفاوت الاقتصادي بقية أشكال التفاوت الأخرى بين البشر.

صحيح أن دووركين يقول بالمساواة في الفرص، وأنه على الأفراد تحمّل مسؤولية نجاح خياراتهم أو فشلها، لكن الإشكال الأهم يبقى في عدم تاريخية أفكاره، حيث إن النقد التاريخي يتهمها بأنها تهمل الانحرافات التي يمكن أن تؤدي إليها التراكمات التاريخية لرأس المال على كل المستويات، وبالخصوص على مستوى المساواة في الفرص. إن فرضية دووركين تصبح إذاً فرضية لاتاريخية، أي فرضية صالحة نظرياً لجيل واحد فقط.

إن الإقرار بنظام السوق الحرة وفق تصور دووركين يقود أيضاً إلى إلغاء الفصل بين الخير والحق كما نجده سواء في الفلسفة النفعية من تسبيق الخير عن الحق، أو في النظرية الغائية من تسبيق الحق عن الخير. «ومن نظريته التي ترفض الفكرة الليبرالية القائلة بأسبقية الحق عن الخير، يتبلور مجموع آراء دووركين الواسعة عن السياسية»<sup>293</sup>، والتي يمكن تصنيفها عموماً في التيارات الليبرالية المحافظة. كما أن إلغاء الفصل هذا هو ما يقود دووركين لنقد جون رولز، الذي يفصل بين الحق والخير، ويقدم الحق عن الخير. فبالنسبة إلى دووركين فإن هذا الفصل مرفوض، حيث يرى أن الليبرالية الفعلية بنظام السوق الحرة تعني أيضاً تحقق المساواة والحرية معاً بالتوازي مع إمكان تجاوز الفصل بين الحق والخير. صحيح أن دووركين يعطي مبرهنات قانونية طويلة ومعقدة في هذا السياق، كحجج لتسوية أفكاره، لكن يبقى السؤال الأهم، يتمثل بـ: هل يمكن الحديث عن تسوية تاريخي أخلاقي لنظرية دووركين؟

إن الطبيعة التوفيقية لدووركين في هذا السياق تسكت أيضاً عن كثير من الموجودات التاريخية، حيث تظهر مقاربتة في هذا الجانب أيضاً كمقاربة عرضية لاتاريخية. صحيح أن كل الأيديولوجيات تتحدث عن نوع من تماهي الخير والحق، لكن مثل هذا الفرض يحتاج إلى إقرار تصور جماعتي بصورة أو بأخرى عن القيم والمجتمعات، وهذا ما يجعل دووركين يقع في مغالطة جون رولز نفسها، أي إنكار واقعية وجود حسابات المنفعة وتأثيرها في الحياة الأخلاقية والاجتماعية للبشر، حيث إن دخول حسابات المنفعة في المقاربة قادر على ضرب تجانس وكلية أي نظرية في الخير العام والحق. وإذا كان دووركين يثق مثله مثل آدم سميث بقدرة السوق الحرة و«اليد الخفية» فيه على إحقاق التوازن الاجتماعي العادل، فإن مبرهنته هذه لا تغدو أن تكون مجرد حدس، غير قابل للبرهنة العلمية. إن دووركين بهذا يظهر فعلاً كمفكر ليبرالي، بإيجابياته وسلبياته.

إن مثل مشاريع دووركين التوفيقية «جميعًا في جوهرها ترد إلى نوع من خطة لفصل ما هو طيب في الرأسمالية عما هو سيئ فيها، أي أنها ترد في العادة إلى طريقة مستحيلة ما لربط الإنتاج الرأسمالي بالتوزيع الاشتراكي»<sup>294</sup>.

## ب - الطبيعة الإنسانية ومعضلة تسوية نظام الضمان الاجتماعي

لتبرير نظريته ينطلق دووركين من مبرهنة فرضية على نسق ما قام به جون رولز، أي فرضية حول الوضع الأصلي، وما تليها من عملية التعاقد أو الاتفاق حول ما سيكون نظامًا للعدالة، حيث يقترح دووركين أن تكون المرحلة الابتدائية توزيعًا للموارد بالتساوي بين الأفراد. وحتى يتم هذا الأمر فإنه يفترض تصورًا يحاكي «حجاب الجهل» الرولزي، لكن بصيغة أخرى ويهدف لحل معضلة مغايرة تسكت عنها نظرية رولز. فبالنسبة إلى دووركين فإن رولز لم يتطرق بإسهاب وتعمق إلى مشكلة الإعاقات الطبيعية والدائمة التي تشمل بعض الأفراد، كما أن «مبدأ الفرق» المقترح لا يمكنه أن يحل هذه الإشكالات فرضيًا ولا واقعيًا، لهذا يقترح رونالد دووركين آلية أخرى لتحقيق العدالة بحسبه.

إن توزيع الموارد بطريقة متساوية بما يحقق المساواة في الفرص يجب أن يتضمن نظامًا يضمن للأفراد أصحاب الإعاقات الدائمة الحصول على موارد تجعلهم متساوين مع غيرهم. في هذا السياق يقترح دووركين نظامًا للتعويض الضريبي، حيث يدفع الجميع ضرائب تُسهم في إعانة صندوق للضمان الاجتماعي، وهو ما يُسهم في تغطية إعاقات الأمراض الدائمة. لكن بما أن دووركين يدافع عن تصور ليبرالي محض، قائم على حرية التجارة والسوق، فإنه يجب أن يجد تسويغًا لكي يبرر المشاركة الطوعية في هذا الصندوق. فما الذي يجعل شخصًا غير مصاب يدفع جزءًا من موارده في هذا النظام الاجتماعي من دون أية فوائد تعود على شخصه؟

يقترح دووركين تصوره الخاص عن فرضية «حجاب الجهل»، حيث يجهل الأشخاص في البداية إمكان تعرضهم للإعاقات أو الأمراض، وهو ما يضطرهم أمام مخاوف استكمال حياتهم بإعاقة دائمة أن يسهموا بقسط معين في دعم صندوق الضمان الاجتماعي هذا. أي أن الآلية التي يقترحها دووركين لحل مشكلات التفاوت الطبيعي هي آلية التأمينات والضرائب.



كما أن فرض نظام ضرائب مسوغة يحتاج إلى نظام سوق حرة ناجع أيضاً، بمعنى آخر فإن دوركين يراهن على الضرائب ونظام التأمينات للقيام بتأمين فرص مساواة مبدئية، الهدف الأساسي منها هو القضاء على التفاوت الطبيعي. وهذا ما يطرح سؤالين: هل نظام التأمين والضرائب مسوغة طوعاً؟ وهل القضاء على التفاوت الطبيعي يكفي للقضاء على التفاوت بعامة؟

أولاً تظهر نظرية دوركين مرة أخرى على أنها تصور لاتاريخي يقوم على فرضية تساوي مبدئي بين البشر، فيكفي بحسبه السماح بوجود فرص متساوية حتى يتحقق العدل، بينما تمثل الإعاقات حالات شاذة، وسيكون التعامل معها هو السبيل للقضاء على التفاوت الطبيعي الذي يمثل أهم عائق أمام تحقق المساواة. ونظام الضرائب بحسبه يصبح وفق هذه الآلية نظاماً خاضعاً لنظرية سيادة الدولة وليس للعدالة الاجتماعية الليبرالية؛ فالضرائب خلافاً لما يقول به دوركين، هي في أرض الواقع تفرض فرضاً، لأنه سيوجد دائماً من تتضرر مصالحه الخاصة من دفع هذه الضرائب. «وأخذاً بعين الاعتبار المسافة الموجودة بين النظرية والتطبيق، فإنه أكثر من وارد أن يتم تعريم أشخاص بطريقة غير عادلة بفعل الحظ العاثر، أو يتم دعم أشخاص بطريقة غير عادلة بفعل الحظ أيضاً»<sup>295</sup>.

إن نظرية دوركين بهذا الشكل تصبح مقاربة في الخير العام ذات أبعاد نفعية على ما نجده عند جون ستيورات ميل مثلاً، أين يصبح الهدف تحقيق المساواة القصوى كإسقاط عن المنفعة القصوى، ويفقد الفرد أولوية حقوقه. ومن هنا نقد نظريات اليمين الليبرالي لأفكار دوركين من حيث إنها تُعدّ تعدياً صارخاً على الحقوق والحريات الفردية. إن نظرية دوركين تتطلب مؤسسات سياسية قوية قد تتعارض مع نظام السوق الحرة ذاتها. وصحيح أنه ينظر للدولة كمجرد جاب كبير للضرائب، لكن نيته هاته لا تكفي، فتضخم دور الدولة له دائماً نتائج جانبية أخرى.

يعدّ دوركين أحد المدافعين عن كونية حقوق الإنسان، انطلاقاً من تصورات ليبرالية كونية، وتتسق نظريته في كونية حقوق الإنسان مع فرضياته حول السوق الحرة، التي تتطلب كلها تصورات كونية وأبعاداً عالمية. إن نظرية دوركين في الليبرالية هي نظرية عولمية فعلاً، تلائم روح العصر، ومع ذلك يبدو أن تصوراتهِ عن حقوق إنسانية كونية تبقى مغللة في المدى الفرضي، وتمثل أمالاً أكثر من كونها إمكانات تاريخية. فنقد دوركين للنسبية الأخلاقية وقوله بالكونية، يأتي اعتراضاً على مقاربات ذات حجية تاريخية وعلمية، كما أن قوله بكونية حقوق الإنسان، هو قول

بكونية حقوق الإنسان الليبرالي، فيأتي دفاعه عن كونية حقوق الإنسان هنا تنميطيًا واختزالياً، حيث يتبلور خطابه في إطار مخيال سياسي ليبرالي أكثر منه خطاباً فلسفياً أو علمياً مرة أخرى.

وفي آخر كتاباته العدالة للقنفاذ (Justice for Hedgehogs) الصادر سنة 2011 يرفض دووركين النزعة النسبية الأخلاقية ويدعو إلى عودة معيار أخلاقي كوني إنساني مساواتي. وعنوان الكتاب هذا مأخوذ من تقسيم «أشعيا برلين» (Asaiah Berlin) الذي يقسم الفلاسفة إلى نمطين، استلهاماً من الرواية الشعرية اليونانية القائلة بأن «الثعلب يعلم أموراً كثيرة، لكن القنفذ يعلم أمراً واحداً كبيراً»<sup>296</sup>. دائماً ما ينقذه. النمط الأول على شاكلة الثعلب يعرف كثيراً من الأمور والحيل، والنمط الثاني على شاكلة القنفذ يعرف أمراً واحداً أساسياً. أي فلاسفة يفسرون العالم وفقاً لمبدأ واحد مثل أفلاطون ونييتشه، وآخرون يرون العالم في تعقيده ويفسرونه ويردونه إلى التفسيرات والأسباب المتنوعة. ويميل دووركين هنا إلى منطق القنفاذ، أي رفض النسبية والقول بمطلقية المعيار الأخلاقي ومنه المعيار القانوني، لأنه يرفض فصل الأخلاق عن القانون ويقول بتناعم الحرية مع المساواة، حيث يرى أن «العدالة لا تهدد الحرية، بل هي من توسعها. وليست تعني إبدال الحرية بالمساواة أو العكس... وبدون كرامة فإن حياتنا ليست إلا سيرة من الزمن. لكن إذا تمكنا من عيش حياة جيدة، فيمكن حينها إنجاز أمور أخرى أعظم»<sup>297</sup>.

ومثله مثل رولز يقع دووركين في شرك إشكالية الخصوصية والكونية، لكن دووركين على عكس رولز صريح في اختياراته الكونية، إذ يحاول وضع معيار كلي للأخلاق قائم على نزعة حقوقية على طريقة الحق الطبيعي، أين يصعب فيه بحال القول بأسبقية الحق عن الخير، لأن الخير يصبح هو ذاته محدداً للحق ذي البعد الكوني. وهو ما يعني أن رونالد دووركين يبدو هنا بحق مفكراً كانطياً كونياً بسلبياته وإيجابياته.

### 3- نقد النسوية: سؤال المشروعية والمآلات

تركّز النظرية النسوية في العدالة اهتمامها على أمور تعدّ مهمشة في نظريات العدالة الأخرى، إذ تعود إلى العلاقات الأولية في المجتمع باحثة عن العدالة فيها، أي في سياق العلاقات البين جنسية، والعلاقات داخل الأسرة وغيرها. تدور قضية النسوية الرئيسية في النهاية حول الدعوة إلى إقرار «المساواة» بين الجنسين، ونقد الثقافة الذكورية التي همّشت «الأنثى» عبر التاريخ.

بحثاً عن نقاط السلب فيها، يمكن القول إن النظرية النسوية تحمل مفارقة، من حيث إن أهم نقاط قوتها هي نفسها أهم مفاصل نقدها؛ فتركيز النسوية المفرط على بحث العدالة في سياق العلاقات الجندرية والبين جنسية وداخل الأسرة، له أعراض جانبية أيضاً، فيتم إهمال التنظير للسياقات العامة حول العدالة في أبعادها السياسية والاجتماعية الأخرى. صحيح أن النسوية تتناول إشكالية المساواة بين الجنسين في أبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية، لكنها لا تتمثل هذه المجالات لذاتها، بل تتمثلها فقط كحاضنة لإشكالية العدالة بين الجنسين. بمعنى آخر، إن نظرية العدالة النسوية هي نظرية في العدالة الجنسية، تهمل كثيراً من مجالات الحياة الأخرى، اللهم إلا إذا تداخلت إشكالياتها مع إشكاليات «عدالة» أخرى عرضاً.

أهم مشكلة تواجه مقارنة العدالة النسوية هي إشكالية الطبيعة البشرية ذاتها، من حيث الفروق الجسدية بين الرجل والمرأة، التي كانت مسؤولة منذ البداية على ظهور تقسيم العمل داخل الأسرة وداخل المجتمع. فهل تستطيع النظرية النسوية فعلاً تجاوز هذه الفروق؟

صحيح أن الديمقراطية قد أعطت الكثير للنسوية، لكن من جهة أخرى فإن النسوية أيضاً تخضع لنقد سلبيات الديمقراطية، وذلك من ناحية اعتمادها على رؤى تنطلق من مخيال ماضٍ متأزم، وتحصر مداها في الحاضر، مهمله المستقبل. وهذا شأن السياسات الديمقراطية الأكثر شعبية، والأقل حصافة.

في مجمل نقده للنسوية يرى نيتشه أن التيار النسوي هو تجلٍ للأهواء العدمية للديمقراطية المعاصرة، فالنسوية بحسبه، تخفي خلفها إرادة هيمنة مكبوتة في خطاب المساواة، حيث يرى أنه «لم يعامل الرجال الجنس الضعيف، في أي عصر سابق، بالاحترام الذي يكونه له في عصرنا. وهذا ينتمي إلى الميل والذوق الديمقراطي»<sup>298</sup>.

مدى النظر المحدود مثل الديمقراطية، وغياب رؤية عميقة عن المآلات والآثار الجانبية على البنى الاجتماعية القائمة، يبقى أهم مكامن الضعف في المقاربة النسوية عن العدالة، بالخصوص لما تطرحه من إشكاليات حول مستقبل العلاقات داخل الأسرة، ومستقبل الأسرة ذاتها، وآثار هذا الأمر على المجتمع والدولة ومستقبل البشرية بعامه.

إزالة أي تراتبية داخل الأسرة قد يقضي بصورة أو بأخرى على أي مشروعية قيمية داخل الأسرة، وهو الأمر الضروري توافره لنجاح عملية تربية النشء واقعياً. كما أن آمال المساواة بين الرجل والمرأة النمطية، تبقى مجرد ممكنات للتحقيق أكثر من كونها إمكاناً للتحقق الواقعي، حيث إن محددات الطبيعة البشرية تقف عائقاً فعلياً أمام الأمل المساواتي النسوي. فهل يمكن قيام أسرة على التساوي التام بين الرجل والمرأة؟ يبقى هذا سؤالاً تعجز الوقائع عن تأكيد خيارات المقاربة النسوية فيه، في حين يظل النظام الأسري بنية ذا طبيعة تراتبية سلسلة بشكل أو بآخر.

إن دعوة النسوية إلى تدخل الدولة المباشر لإقرار المساواة وتصحيح مسار التاريخ يخفي سياقات أيديولوجية وإرادات هيمنة مخفية. فتدعي النظريات النسوية أنها تصحح المخيال الليبرالي، المبني على مخيال ذكوري، انطلاقاً من رفض مقولات عدم تدخل الدولة في المجال الأسري، ووضع قضايا المساواة بين الجنسين في مجال الخاص غير المشمول بمعايير العدالة، ولهذه المقولات بحسب النسوية آثار سلبية جمّة، من حيث إنها تسمح باستمرار الهيمنة الذكورية على المجال الأسري. لكن من جهة أخرى، فإن قبول تدخل الدولة داخل المجال الأسري يقود إلى الخروج عن إطار النظرية الليبرالية، فيتحول الأمر إلى نظرية «سلطوية». في هذه الحالة فإن الخير العام يصبح وحده معيار العدالة، لكن النسوية على النقيض تصبح نظرية تقول بأولوية الحق، أي حق المرأة، قبل الخير الجمعي، ومن هنا المفارقة.

يمكن فهم هذه المفارقة بأن النسوية تنطلق من تصور عن الحق يشمل فقط جنس الإناث ويهمل الذكور، وهنا تصبح النسوية تصوراً عنصرياً، أي محاولة نقل المركزية من قطب لآخر.

تفترض نظريات النسوية الأكثر جذرية تجاوز محددات العلاقة الطبيعية بين الذكر والأنثى، فيحدث أن تفقد الأنثى اهتمامها بوظيفة طبيعية بالغة الأهمية، أي الحمل والولادة. وهذا ما يظهر في أن أكثر تيارات النسوية جذرية تتبنى طروح معاداة الإنجاب ورفض النظام الأسري، الذي يعد نتاج منظومة ذكورية بحتة.

في كتاب الانفجار الكبير يرى فرنسيس فوكوياما استناداً إلى حجج علم النفس التطوري أن الأسرة هي نظام يخدم المرأة تاريخياً أكثر مما يخدم الرجل، حيث إن الرجل ميّال بطبعه إلى التعدد في ممارسته الجنسية، في حين أن المرأة ميّالة إلى اختيار شريك مناسب، لأنها ستحمل بعد ذلك، وسيتطلب حملها رعاية. فتظهر الأسرة هنا كرباط اجتماعي موكلة إليه هذه المهمة.

«أغلب المجتمعات تخلق قواعد متنوعة وشديدة لإبقاء الأزواج معًا، متى ما تزوجوا. وبعيدًا من اعتبار هذه القواعد كنظام فطري عادي للزوجين، فهي تظهر مدى الهشاشة الطبيعية لعلاقة الزوجين. التنوع الكبير وتجذر تقاليد الزواج والأسرة ليس نتيجة نزعة وليدة وأولية لإنشاء عائلة، بل هي وسائل لحماية الوحدة الأم-الطفل من الضعف المحتمل لعلاقة الزوجين»<sup>299</sup>. أي أن العائلة ليست مجرد رابطة بين فردين، بل هي بنية اجتماعية الهدف منها تأمين بيئة صالحة لتربية الأطفال أولاً. فالأسرة ليست ابتكارًا اجتماعيًا عبثيًا أو طقوسيًا، بقدر ما هي متجذرة في أصل الطبيعة البشرية ذاتها، وهذا ما تدعمه الدراسات الأنثروبولوجية.

هنا بالذات يقع الصدام في الرؤى مع التصورات النسوية، التي تنطلق من تصور ذري ليبرالي عن الطبيعة البشرية. ومن خلال مفهوم النسوية عن الأسرة، يمكن فهم الدفاع عن طرح زواج المثليين أيضًا، وذلك انطلاقًا من التصور الذري عن العلاقات البين جنسية، وتصور الأسرة انطلاقًا من مخيال حقوقي فرداني خالص، وهذا يعني مقارنة عرضية وغير تاريخية، تحتكم لمقاربة ليبرالية حقوقية بحتة.

النسوية نظرية لا تستطيع أن تعتمد على نظرية في الحق الخالص مع إهمال الخير العام، مثل طروحات اليمين الليبرالي مثلًا. ذلك لأنها في النهاية تدافع عن فئة حقوقية ترى نفسها مهمشة في المجتمع. أي أنها بحاجة إلى تدخل من المؤسسات السياسية لتطبيق العدالة الاجتماعية وتصحيح الوضع القائم. ففي النهاية يصعب أن تستقر نظرية نسوية قابلة للتطبيق الواقعي على موازنة واضحة حول الحق/الخير، بقدر ما أنها ستضطر إلى القيام بانتقاء ظرفي لشرعنة مقولاتها. وهذا عائد أكثر فأكثر لطبيعة قضية النسوية ذاتها.

«تعرضت النسوية الليبرالية للنقد لأنها كانت معجبة بالأخلاق الاجتماعية المستمدة من حياة الرجل، متجاهلة لنمط مختلف نابع من حياة المرأة وطريقة تفاعلها مع العالم. وهي إنما فعلت ذلك لأنها تؤمن بأن الأخلاق المستمدة من السيطرة الذكورية تحطّ من القيم المرتبطة تقليديًا بحياة المرأة وأدوارها الاجتماعية. كما أنها تخلو من أي بعد عاطفي. فالنسوية الليبرالية لا تدرك أن المرأة قادرة نتيجة لخبراتها الحياتية والأخلاقية على طرح قيم ومفاهيم أخلاقية تعطي للحياة الاجتماعية طابعًا مختلفًا عما هو سائد. وتصميم النسوية الليبرالية على ضرورة دخول المرأة إلى الحيز العام-حيز الرجل-، يمثل اعترافًا منها بدونية النشاطات على صعيد الحيز الخاص»<sup>300</sup>. بمعنى أن النسوية

الليبرالية تستند في النهاية إلى ذات المخيال الذكوري الذي تهاجمه. ويصبح الأمر صراعاً من أجل التمتع في المجال نفسه، وبالأسلحة والقواعد نفسها، مع محاولة تغيير الطرف المهيم.

في هذا السياق يظهر تيار أخلاق العناية من داخل البيت النسوي بطرح نقدي ومعارض للنسوية الليبرالية، حيث يهدف إلى الانتقال نحو طرح أخلاقي جديد ذي طبيعة أنثوية، وذلك عبر نقد «العدالة» أو ما يسمى أخلاق العدالة. فمقاربة أخلاق العناية هي مقاربة نسوية لنقد النسوية الليبرالية، بهدف رد الاعتبار للعواطف والمجال الخاص، التي أهملت لحساب المجال العام والعدالة الصرفة.

على الرغم من ذلك، فنظرية، أو نظريات أخلاق العناية، هي أقرب لأن تكون نظرية في الأخلاق العامة من أن تكون نظرية خاصة في العدالة، فهي تريد أن تغير معيارية الأخلاق، من العدالة نتاج العقلية الذكورية، إلى العاطفة والعناية وما يمثل العقلية الأنثوية. فهي بهذا تطرح نفسها نقداً صريحاً ورافضاً للعدالة بوصفها مفهوماً جافاً ومتحيزاً جندرياً إلى العقلية الذكورية. بمعنى آخر، فإن نظرية أخلاق العناية هي نظرية أخلاقية أكثر منها نظرية عدالة قائمة بذاتها.

يبقى التساؤل الأهم حول طبيعة نظرية أخلاق العناية ذاتها: هل هي نظرية جندرية؟ أم هي نظرية أخلاقية تهتم بالأسرة والعلاقات بين الأفراد؟ أم هي نظرية في العدالة؟ وإذا كان الاحتمال الأخير، فهل تستطيع حقاً أن تكون نظرية اجتماعية أو سياسية، قادرة على أن تكون ذات أبعاد تطبيقية؟

بوجه عام، إن النسوية، وإن كانت تتناول إشكاليات العدالة، هي الأخرى من مختلف الجوانب، فإنها بصورة أو بأخرى تطرح نفسها قضيةً للدفاع عن فئة معينة. أي تنحاز جندرياً، وهذا ما يصعب إمكان اتخاذها نظرية متكاملة في العدالة الاجتماعية والسياسية، حيث إن طبيعتها التي تجعلها تطرح نفسها كقضية فئوية أكثر منها نظرية في فلسفة العدالة عامة، هي أهم مفاصل نقدها. وربما تستطيع نظرية أخلاق العناية اكتساب ذلك الجانب الإنساني الكلي حين تدافع عن العناية كقيمة إنسانية كلية، لكن تبقى أهم عطالاتها هي كيفية نقل «العناية» من مجال العلاقات البين شخصية إلى مجالات العلاقات المؤسسية.

\* \* \* \*

في هذا المبحث تم التطرق إلى أهم المطارحات النقدية لليبرالي، حيث ظهر أن نظرية جون رولز على الرغم من أهميتها البالغة في إعادة بعث التفكير حول العدالة في الفلسفة الراهنة، فإنه يعترئها عددٌ من النقائص ونقاط الزلل.

فمن خلال النقد الموجّه إلى نظرية رولز ذاتها تبلورت النظريات الأخرى في العدالة. وما يلاحظ عن نظرية العدالة كإنصاف أنها تعرضت للنقد من كل التيارات الفلسفية التي اهتمت بإشكاليات العدالة الراهنة، وحتى تلك التي تنتمي إلى اليسار الليبرالي، التي من المفروض أن ينتمي رولز نفسه إليها.

بالنسبة إلى نظرية المساواة عند رونالد دووركين، وعبر طرحها المساواتي الجندي، فإنها تعيد طرح عددٍ من الإشكاليات في ما يتعلق بالكونية، حقوق الإنسان، طبيعة المساواة الاجتماعية والاقتصادية وآثارها التاريخية. وخصوصاً أن دووركين يطرح أفكاره في قالب قانوني وفلسفي، وهو ما يترك الباب مفتوحاً أمام عديد الأسئلة غير المكتملة اجابتها.

أما عن النسوية فبوصفها إحدى أكثر النظريات المعاصرة شهرة وإثارة للجدل، فهي وإن كانت تتخذ من الدفاع عن حقوق المرأة - كعنصر إنساني مهمش - قضيتها الأساسية، فإن هذا الأمر بالذات هو ما يجعلها عرضة للنقد، حيث يتم اتهامها بالاهتمام حصراً بقضايا المرأة وإهمال البعد الإنساني الكلي في العدالة. كما يتم طرح أكثر من تساؤل عن آثار وعواقب تطبيق العدالة الاجتماعية والسياسية كما تريدها الفلسفة النسوية.

### ثانياً: نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي

يعد اليمين الليبرالي الممثل الأكثر صراحة وجذرية للفكر الليبرالي في صيغته الكلاسيكية. وبفعل ارتباطه بالواقع السياسي القائم اليوم، المحدد بهمينة النزعة الليبرالية في الزمن الحضاري العولمي، فإن الانتقادات التي وجهت إلى الطروحات الفكرية لليمين الليبرالي كثيرة ومتعددة، من كل حدبٍ وصوب.

ومن خلال هذا المبحث سيتم التطرق إلى المطارحات النقدية الموجهة لأطروحات اليمين الليبرالي، سواء تعلق الأمر بتلك المتعلقة بالليبرتارية أو الليبرالية الجديدة.

## 1- نقد الليبرتارية: حدود يوتوبيا مذهب الحرية

أشار فريدريك هايك إلى أن جاذبية نظريات اليسار الليبرالي وطروحاتها حول العدالة الاجتماعية والمساواة تعود إلى أنها تستند إلى أنساق يوتوبية، كما لاحظ في هذا السياق غياب يوتوبيا تدافع عن التوجهات اليمينية الليبرالية، واقتصاد السوق. وهنا ظهرت أفكار روبرت نوزيك كاستجابة لهذا المطلب، من حيث إن أعماله تعد بحق يوتوبيا لليمين الليبرالي، ومنه عدُّ نوزيك أهم منظري وملهمي تيار الليبرتارية.

على الضد من الليبرالية الجديدة فإن الليبرتارية تمثل مقارنة نظرية أكثر منها تطبيقية، كما أنها تحوز جاذبية أكثر من سابقتها التي تتميز بواقعية فجّة وبرود أخلاقي واضح. فالليبرتارية كما نجدها عند نوزيك بوصفها يوتوبيا في اليمين الليبرالي تجعل من الحرية والفردانية أهم أسسها التي تدافع عنها.

الليبرتارية هي مذهب الحرية داخل الفكر الليبرالي، ومع ذلك فهي على النقيض من الليبرالية الجديدة كما نجدها مع هايك، لا تقطع مع تصورات العدالة الاجتماعية تمامًا، بل إنها تعطي مقارنة خاصة حول العدالة الاجتماعية، ومن هنا طابعها اليوتوبي.

في هذا السياق يرى نعوم تشومسكي، أن الصيغة الليبرتارية محاولة نظرية لتبرير النيوليبرالية السياسية والاقتصادية، إنها في رأيه نظرية غير قابلة للتطبيق، لكن يستغلها البعض بشكل آخر، في تبرير سياسات اليمين الليبرالي واستراتيجياته. ومن وجهة نظر تشومسكي فإن «الصيغة الليبرتارية الأمريكية هي صيغة شاذة، لا أحد يأخذها على محمل الجد. الجميع يعلم أن مجتمعًا يسير وفق المبادئ الليبرتارية الأمريكية سيدمر نفسه خلال بضعة لحظات. والسبب الوحيد الذي يجعل البعض يأخذها على محمل الجد، هو أنه يمكن استخدامها كسلاح...»<sup>301</sup>.

إن النظرية الليبرتارية وفق هذا النقد هي نظرية عدمية اجتماعيًا، حيث تبدو غير قادرة على أن تكون نظرية اجتماعية ولا سياسية. إنها بصيغة أخرى يوتوبيا فردانية مفرطة في فردانيتها، لا



تحمل معايير النظرية القابلة للتطبيق الواقعي.

الليبرتارية هي نظرية الحرية المطلقة، وعبر مبدأ «تملك الذات» فإنها تقر للفرد بحرية التصرف في ذاتها جسداً وفكراً بكل حرية واستقلالية. وإذا كان هذا الأمر يرضي أصحاب يوتوبيا الحرية، وبصورة سطحية، فالأمر يبدو مُرضياً لفئة كبيرة من الناس ما دام يضمن للجميع حرياتهم. لكن الواقع يطرح إشكاليات عويصة تهدد إمكان تطبيق هذا الأمر واقعياً، وخصوصاً ما هو متعلق بفلسفة الجسد وحقوق تملك ونقل الأعضاء، وهو الأمر الذي يقود إلى إشكاليات الإجهاض وبيع الأعضاء أو حتى الانتحار.

من وجهة نظر ليبرتارية نمطية فكل شيء يخضع لإرادة الفرد الحر المقرر، وهنا تنتقد الليبرتارية نظريات المساواة الليبرالية، والتي عبر هوسها بالمساواة ونقدها للتفاوت الطبيعي مثلما الحال مع رولز، فإنها تشرع إلى نوع من يوتوبيا التعديل الوراثي للإنسان، وذلك عبر إرساء مخيال يتصور جميع البشر متساوين نمطياً. لكن رونالد دووركين يرفض هذا الأمر، ويرى بأن الأمر ليس بهاته البساطة «حيث يوجد فرق بين جعل الأفراد متساوين عبر موازنة الموارد، وبين جعلهم متساوين عبر تغييرهم جسدياً»<sup>302</sup>.

في حين يضطلع مايكل ساندل بنقد مبدأ «تملك الذات» وهو أهم المبادئ الليبرتارية، وذلك عبر عرض مجموعة من الأمثلة الحجاجية الواقعية وإسقاطها على مقولات الليبرتارية. أبرز هاته الحجج هي مثال المساعدة على الانتحار، ومثال بيع الأعضاء، ومثال أكل لحوم البشر بالتراضي، التي تبيحها المقاربة الليبرتارية تصورياً بفعل مرجعية الحرية الفردية. هذا ما يقود ساندل للتساؤل عن مدى إمكانية مقبولية تصورات كهذه في الحياة المعيشة الواقعية<sup>303</sup>.

فالتصورات الليبرتارية إذا ترجمت في الواقع قادت إلى نتائج صادمة للوعي الإنساني. فهل يستساغ فعلاً تقنين سوق لتجارة الأعضاء البشرية بكل حرية؟ هل يمكن فعلاً تجاوز إمكان تشيؤ البشر بعدها؟ هل يمكن تقنين الانتحار بالتراضي وفتح مراكز خاصة للانتحار من دون أي إشكالات أخلاقية؟ وإذا ما حدث، فهل يمكن فعلاً على المنطق الليبرتاري تشريع أكل لحوم البشر بالتراضي؟

يجيز المنطق الفرضي الليبرتاري كل هذا، إذا ما تم ضمن حدود الاتفاقات والعقود بين أفراد أحرار مستقلين. لكن واقع الحال يقول إن النظرية الليبرتارية وفق هذا التصور تتحول إلى نظرية

لتشبيهُ الإنسان، وتحويله إلى سلع معلّبة، إنها وفق هذه الصيغة، تتحول إلى كل شيء ما عدا أن تكون نظرية أخلاقية اجتماعية؛ أي تصبح فعلاً كما يصفها بها نعوم تشومسكي بأنها مسخ عن يوتوبيا مستحيلة التطبيق، لأنها نظرية لا تصلح للتطبيق الاجتماعي، حتى على سبيل التصور أو الفرض.

إن الليبرترية قبل أن تكون نظرية في الحرية هي نظرية في الملكية الخاصة، حيث تجد بصورة أو بأخرى تبريرها الواقعي في هذا مبدأ، وذلك لأن الحرية أمر فضفاض نظرياً ومحدود واقعياً، في حين أن الملكية الفردية هي معطى واقعي فعلي. وإذا ما كانت الليبرترية سلاحاً نظرياً مثلما نؤّه إلى ذلك تشومسكي، فهي سلاح يشرع الملكية الفردية ويبرر آثارها السلبية للرأسمالية الجشعة والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي غير المبرر والنظم الاستعمارية.

تظهر الليبرترية في هذا الصدد وسيلةً لتبرير الآثار السلبية للنظرية الرأسمالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة، فدعواها للحرية المطلقة والفردانية لا يمكن أن تفهم بعيداً من سياقاتها الاقتصادية والسياسية، أي من دفاعها المطلق عن مبدأ «الملكية الخاصة»، حيث تهدف لمنع إمكان أي تدخل سياسي في محددات التملك.

يطرح الفهم الاقتصادي للحرية والفردانية إشكالاً آخر، فهل تتحقق الحرية بعيداً من محدداتها الاقتصادية؟

إن الحرية وفق نموذج الإنسان الاقتصادي (Homo Economicos) لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال مشروطة اقتصادية معينة؛ بمعنى أن حالات الفقر التي يمكن أن تنتج في النهاية من نظام سياسي محايد يسمح بإمكان التفاوت الاقتصادي بهدف حماية الحرية الفردية، تتحول إلى مفارقة داخل التصور الليبرتاري ذاته. فهو في حين يعمد إلى حماية حق الحرية الفردية للجميع، فإنه يهدد بعدم قيامها للجميع في الوقت نفسه، لأن الحرية مرتبطة بشروطها الاقتصادية.

وهذا بالضبط ما يشير إليه أمارتيا سن عبر نقده لمبدأ الحرية المجرد، وقوله بمبدأ المقدرة، أي ربط الحرية بالمقدرة الاقتصادية، وهو ما يقوده إلى القول إنه «في تقييم حيواتنا، هنالك سبب للاهتمام ليس بنوع الحياة التي نستطيع أن نحياها فحسب، بل بما نملك كذلك في الواقع من حرية اختيار بين أساليب وطرق العيش المختلفة»<sup>304</sup>.

في بعض أفكارها تتصور الليبرتارية الحرية بمعزل عن شروطها الاجتماعية والاقتصادية، وهذا يعود لأنها تتأسس على خلفيات تجريدية، أي أنها في النهاية تقترح يوتوبيا لاتاريخية عن الحرية، ومن هنا وجه افتراقها عن نظرية النيوليبرالية، الجناح الآخر داخل اليمين الليبرالي، لأن الليبرالية الجديدة في أبعادها الواقعية تتأسس على تصور اقتصادي، يتصور الحرية حصراً ضمن نموذج «الإنسان الاقتصادي».

إن مبادئ الليبرتارية، وما تحيل عليه من تبرير لامشروط ولاتاريخي للملكية الفردية، لها امتدادات سياسية تخدم توجهات أيديولوجية معينة، حيث يمكن استخدامها في تبرير «الوضع القائم» سياسياً، أي بناء نظرية سيادة سياسية مبنية على منطق القوة حصراً. يمكن استعمالها كذلك في تبرير حالات الاستعمار أو السياسات التوسعية، من حيث إنها تؤسس لمخيل تصوري أحادي البعد، قائم على مشروعية الوضع القائم حصراً.

بمعنى آخر، فالليبرتارية ليست مجرد يوتوبيا عن الحرية، إذ يمكن استعمالها وتوظيفها في مقاربة الواقعية السياسية (Realpolitik)، وما تتبعها من سياسية فرض الأمر الواقع، أي منطق «عدالة الأقوى».

يطرح مبدأ آخر في اليوتوبيا الليبرتارية تناقضاً داخلياً، أي القول بـ«أن الملكية تُشرع وفق الطريقة التي حصل بها التملك». هنا يقع التصادم مع مبدأ تملك الذات الأول، وأيضاً تفقد تصورات نوزيك تناسقها النسقي، حيث يتصادم مع كثير من أفكار نوزيك وتصوّراته ذاته. إن مبدأ كهذا قد يجعل إشكالية المشروعية أمراً غير ممكن الحسم، إلا إذا تم ذلك عبر مبرهنات تاريخية، وهو أمر شبه مستبعد أن يحصل فيه الإجماع.

يقود مبدأ نوزيك اللاتاريخي هذا إلى إشكالية أخرى، «حيث إن الطبيعة الاستشكالية لحجة نوزيك تظهر بجلاء أكثر عند المرور إلى الرأسمالية كنظام قائم. عقود التملك المسموحة من قبل نوزيك ستؤدي بسرعة إلى عدم وجود ما يمكن اقتسامه، فقد تم خصخصة كل شيء»<sup>305</sup>.

بمعنى آخر، إن نظرية نوزيك صالحة لجيل واحد فقط، والأجيال الأخرى ستجد نفسها مضطرة إلى العمل عند ورثة أصحاب الملكيات الموزعة مسبقاً على الجيل الأول. وستؤدي زيادة

أعداد البشر بمرور الأجيال إلى ما يشبه «الكارثة المalthوسية»، أي أن النتيجة في النهاية ستنتهي بصراع أجيال ينتهي إما بكارثة أو بحرب دموية تسمح بإعادة توزيع حقوق الملكية الخاصة.

فردانية الليبرتارية كما نجدها عند نوزيك تنفي إمكان وجود خير عام، فتحدد مفهوم الخير يعود لكل فرد على حدة، ويدعم هذا التصور دعوة إلى دولة أقل قدر ممكن السلطات (Minarchie)، أي دولة تهتم حصراً بحماية الأشخاص والعقود المبرمة بينهم. بصيغة أخرى، فإن الليبرتارية -وفق هذا التصور- تدعي أنها نظرية لا تتضمن تصوراً أخلاقياً ولا اجتماعياً ولا ثقافياً مسبقاً، أي أنها تمثل يوتوبيا في الحق الفرداني المطلق. وهنا يطرح السؤال حول حقيقة مقولة الحياد الليبريتاري؟ وسؤال آخر أهم حول إمكان وجود مجتمع من دون أي قدر معين من رؤى الخير العام؟ هل يمكن فعلاً لمجتمع أن يوجد وفق هذه الصيغة؟

الليبرتارية وإن كانت لا تقطع بالمطلق مع فكرة «العدالة الاجتماعية»، كما تفعل نظريتها النيوليبرالية، فإنها مع ذلك تقطع مع مقولة العدالة الاجتماعية بصورة أو بأخرى. فالعدالة كقيمة وفضيلة اجتماعية بالدرجة الأولى لا يمكن تصورها قائمة إلا داخل نسيج اجتماعي، فإذا وجد الفرد بمعزل عن الآخرين، حينها ستزول الحاجة إلى العدالة أصلاً. وإذا رأى جون بول سارتر «أن الآخر هو الجحيم»، فإن العدالة هي البلمس الذي يسمح بتعايش الأنا والآخر وفق هذا التصور. وفي حالة تصور فرداني محض مثلما هي الحال في الليبرتارية، فإن الحاجة إلى وجود العدالة تنتفي أصلاً، لانتفاء دورها.

كما أن الليبرتارية تقارب تصورات النظريات اللاسلطوية في وجهها الآخر، وتعارضها في مبدأ واحد، أي القول بالملكية الفردية. الليبرتارية هي بصورة أو بأخرى نظرية «لاسلطوية» تشرع الملكية الفردية، ومفهوم دولة الحد الأدنى لا يمكن فهمه إلا في هذا السياق، هذا ما يعني أن الليبرتارية هي بصورة أو بأخرى نظرية فلسفية ما بعد حدثية، تندرج في طروحات النهاية، وبالتحديد نهاية السياسة.

تصور العدالة في الليبرتارية موجه حصراً للتنظير للحرية، أين ينتفي الحديث تماماً عن العدالة الاجتماعية أو المساواة أمام الحرية؛ فالليبرتارية لا تدافع في النهاية إلا عن الحرية، والعدالة فيها هي مجرد لفظ ثانوي، يستخدم لتبرير النظرية وإعطائها تسويغاً ومقبولية. بالعموم يحتاج الليبريتاريون -وعلى رأسهم نوزيك- مثلما حاجج آدم سميث قبلاً والليبراليون الجدد لاحقاً، بأن

العدالة ستحقق حين تترك الأمور على عواهنها. فتلك «اليد خفية» قادرة على إحقاق التوازن الاجتماعي، ومنه تجسيد العدالة من دون الحاجة إلى تدخل أي سلطة وازنة، ولكن مشكلة هذا الطرح أنه لا يمكن البرهنة عليه، لأنه في النهاية حدس وليس برهاناً، أو ربما يكون في وجه آخر تبريراً لفرض مقولة «العدالة الاجتماعية» من أساسه.

## 2- نقد الليبرالية الجديدة: معضلات الإنسان الاقتصادي

لم تتعرض نظرية للنقد مثلما تعرضت له الليبرالية الجديدة، ويبدو أنه سيكون من الصعب الإتيان بالجديد في نقدها، بسبب كثرة الانتقادات التي تناولتها من كل حذب وصوب، شاملة أفكارها، ومنظريها وتطبيقاتها.

إن تحديد أسباب نقد الليبرالية الجديدة مهم جداً، بل هو يمثل أهمية نقدها، حيث يتم انتقادها غالباً بسبب طابعها الاقتصادي الجاف، وجفافها الأخلاقي الصادم. فهي نظرية تقول بأولوية الجانب الاقتصادي في النظرية الليبرالية، لا بل إنها تجعل كل مجالات الحياة الأخرى مرتبطة بالجانب الاقتصادي وتابعة له. إنها نظرية موهلة في تصورات الإنسان الاقتصادي (Homo Economicos)، تحاول استرجاع الطابع الجذري لليبرالية الكلاسيكية، لكن بطريقة أكثر جذرية وجفافاً، إنها تحاول جعل السوق وقانون العرض والطلب الآلية الوحيدة المتحكمة في موازنة الأنظمة السياسية والاجتماعية.

قد تكون كذلك الفردانية الفجة التي تدافع عنها الرؤى النيوليبرالية، بالتزامن مع نقد مفاهيم العدالة الاجتماعية، ورفض تدخل الدولة، لها دور بارز في جعلها محل نقد مستمر. كما أن تطبيق النيوليبرالية في أرض الواقع، وأثر سياساتها، وما تحدثه من تفاوتات اجتماعية وآثار جانبية على الطبقات الاجتماعية الهشة والأقل حظاً من الموارد، له أثر بالغ في جعل النيوليبرالية أحد أكثر المفاهيم والمذاهب عرضة للنقد في المدى الفكري الراهن، من حيث يشار إليها على أنها مذهب ليبرالي «لإنساني»، وهو ما جعلها كثيراً ما تتعرض للشيطنة عند أكثر نقادها جذرية، ومن دون نسيان ذلك الكم الكبير من «نظريات المؤامرة» المحاكاة حولها.

لكن على المستوى النظري، فإن النيوليبرالية تفرض نفسها كنظرية تهتم بالسوق والسلعة قبل الإنسان ذاته، إنها بصفة أخرى نظرية اقتصادية قبل أن تكون إنسانية، وهي تعتمد بصورة أو بأخرى لتطويع الإنسان للمحددات الاقتصادية وليس العكس.

إن دفاع النيوليبرالية غير المشروط عن الملكية الفردية وعن اقتصاد السوق ناتج من عقيدة مستمدة من الليبرالية الكلاسيكية، حيث «إن الاعتقاد بأن الأسواق ومؤشرات السوق خير من يتخذ القرارات المالية المتعلقة بالتخصيص والتوزيع، يعني الافتراض جدلاً أن كل شيء يمكن التعامل معه من حيث المبدأ كسلعة. وتسليع الأشياء بدوره يفترض وجود حقوق ملكية لكل الأشياء والعمليات والعلاقات الاجتماعية، وأن بالإمكان وضع ثمن لها، والمتاجرة بها وفق شروط عقد قانوني»<sup>306</sup>.

النيوليبرالية تصبح بهذا المعنى تبريراً نظرياً لأيديولوجيا المجتمعات ما بعد الصناعية، حيث إن النتيجة تحيل في النهاية على واحدة معيار تمثل العالم، أي تمثل كل شيء على أنه سلعة، ومنه تشيؤ الإنسان، هذا ما يلاحظ في ظهور معايير فنية وجمالية خاضعة لمعايير السوق التي تحددها آلية العرض والطلب، بتأثير من الدعاية الإعلامية، فتظهر معايير الجمال الجسدي المرتبطة بعمليات التجميل، والأسواق الإلكترونية للبورنوغرافيا والبعاء كأحد أهم التجليات السلبية لتشيؤ الإنسان في العصر النيوليبرالي.

عامل آخر يجعل من النيوليبرالية عرضة للنقد، هو ارتباطها بالعلومة، حيث إن نقد العولمة يتمثلها محاولة للهيمنة الناعمة وسيلتها هي الاقتصاد والثقافة. وهنا تؤدي النيوليبرالية دور رأس حربة في هذه الهيمنة الاقتصادية من خلال نظام السوق الحرة.

«المنظور النيوليبرالي الراهن يدفع برؤية لا تجعل من السوق عاملاً اقتصادياً فقط، ولا فاعلية أو مؤسسة من بين فاعليات ومؤسسات أخرى، بل كياناً له قداسة يحرم التدخل فيه أو حتى توجيهه من قبل سلطة خارجية عليه. إنه توثين جديد يصنع صنماً تخلع عليه حلل القداسة في أعلى صورها. بل إن هيمنة المفهوم تتجلى بوضوح في الأطروحة النيوليبرالية لنمط «اقتصاد السوق»، حتى نجد عند أحد كبار مؤسسي التيار النيوليبرالي (ميلتون فريدمان) مرادفة تطابقية بين الحرية وهذا النمط. إلى درجة نعت فريدمان للنقد الموجه لاقتصاد السوق بأنه مجرد انتقاد نابع من نقص في الإيمان بالحرية»<sup>307</sup>.

إن ربط فريدمان بين الحرية واقتصاد السوق، يجعل الثاني شرط الأولى، وذلك نتيجة عدم تصويره الحرية خارج شروطها الاقتصادية، فالحرية عند فريدمان ومن تبعه هي معطى اقتصادي، أي قيمة لها قيمة اقتصادية معينة، بمعنى آخر فهي تعني تشيؤ الإنسان بوصفه مجرد فاعل اقتصادي، تتحدد قيمته من خلال أرقام اقتصادية معينة.

السؤال الذي يطرح في هذا السياق، هو هل يمكن فعلاً لمنطق السوق وآلياته أن يضمننا تحقق الحرية ومنه التوازن الاجتماعي الذي ينتقي معه ضرورة وجود عدالة اجتماعية؟

كمثال فرضي لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال، يتم أخذ كبرى شركات صناعة الأدوية العالمية المتخصصة في إنتاج الأنسولين، وهو العلاج الرئيسي المعروف اليوم لمعالجة داء السكري بنوعيه.

اكتُشف هذا الدواء في عشرينيات القرن الماضي، وهو دواء يستخدمه المصاب بالسكري يوميًا ويستمر معه طوال حياته، وقد أصبح اليوم إنتاجه خاضعًا لحصص خاصة تتألفها كبرى شركات إنتاج الأدوية العالمية، وتعد أرباحه من الأضخم في عالم الأدوية، حيث إنه الدواء الرئيسي لمئات الملايين من البشر المصابين بهذا الداء عبر العالم. وأكبر إشكال يطرح نفسه هنا هو حول تطوير أدوية معالجة السكري، فهل تتخلى الشركات الكبرى عن إنتاج الأنسولين في حال اختراع دواء آخر يمكن من الشفاء النهائي من مرض السكري؟ أخذًا في الحسبان أن اكتشاف طريقة جديدة للشفاء من داء السكري يعني انهيار سوق الأنسولين تمامًا.

بحسب منطق السوق، فإن هذا يعد انتحارًا اقتصاديًا في نظر هذه الشركات، ومن هنا يعترض البعض بأن النظام العالمي المحكوم بمنطق اقتصاد السوق يُسهم في تعثر العلم وتعطيل اكتشاف أدوية أكثر تطورًا وفاعلية في معالجة الأمراض، بأقل تكلفة إجمالية.

بمعنى أن النيوليبرالية تصبح وسيلة لتنشيط التاريخ والتقدم، حيث إنها تعمل على حماية المصالح الاقتصادية لشركات الأدوية، في حين أنها تهمل مصالح ملايين المصابين بداء السكري في حالة المثال المذكور. إن النيوليبرالية تظهر إذًا على أنها نظرية معادية للإنسان ذاته.

على الرغم من كل الانتقادات التي واجهتها، فإن الليبرالية الجديدة هي نظرية غير متناقضة داخليًا، فهي تبدو متسقة لأنها صريحة، ولا تبحث عن التوفيق أو التلفيق. وقد تكون صراحتها هذه

من أهم الأسباب التي جعلتها عرضة للنقد من كل صوب وحدب، لكن على الأقل عندما يتم الحديث عن نقد للنيلولبيرالية، فإن الأمر يتعلق بنقد واضح ودقيق أيضاً.

أكبر خطأ يمكن أن يقع فيه النيلولبيراليون، هو قراءتهم للإشكاليات السياسية والاجتماعية بعيداً من الأبعاد السيكولوجية والوجودية للإنسان. فالمشروعية السياسية تتحقق أولاً عبر تجسد الشعور بالعدالة في الوعي الجمعي، قبلاً من الشروط الاقتصادية كما يزعم الطرح النيلولبرالي، حيث إن التاريخ يثبت أن الناس تقبل العيش راضية في بؤس تتمثله منصفاً وعادلاً، بالطريقة نفسها التي ترضى بها العيش في رفاه منصف وعادل. وصحيح أن المجتمعات ذات معدلات البؤس الاقتصادي الأعلى هي الأكثر عرضة للأزمات السياسية، لكن الرفاه بحال لا يمكن احتسابه ضمناً للمشروعية والاستقرار السياسي. فإذا ذهب الشعور بالعدالة، حل محله الشعور بالجور والإجحاف، ومنه يظهر السخط الاجتماعي الممهد لظهور الثورة وانفجار الأزمة.

كما أن الليبرالية الجديدة وإن كان منظرها يتبحر بتطبيقاتها الواقعية، فإن تطبيقاتها هذه لا تكون بتلك الجذرية النظرية، ففي «جميع محاولات دفع تطبيق الليبرالية الجديدة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لمستوى أبعد، تشهد هذه المشاريع فشلاً ذريعاً»<sup>308</sup>. وحجبة ذلك الفشل هي استمرار وجود الدولة، حيث إن تطبيق مشروع جذري لليبرالية الجديدة يتطلب فعلياً زوال سلطة كيان الدولة من على أي نشاط اجتماعي أو اقتصادي، وهو أمر جد مستبعد واقعياً على ما تطرحه محددات الزمن الراهن والمستقبل القريب.

يدافع النيلولبيراليون عن مقولة أن الحرية الفردية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال شروطها الاقتصادية، وبالتالي فإن أحسن نموذج لتطبيق هذا الأمر هو حرية التجارة والسوق الحرة، في حين يرى نقادهم أنها نظرية لإنسانية، ترى الإنسان على أنه مجرد بضاعة أو سلعة في موازنات السوق، وهي وفق هذا التصور نظرية تهدف لحماية فاعلي السوق على حساب الإنسان ذاته. وربما يكون أهم نقد موجه لها هو نفسه الموجه لليبرالية الكلاسيكية، من حيث إنها نظرية في استلاب الإنسان عن ذاته، وتحوله إلى مجرد فاعل اقتصادي في سوق ذات بعد عالمي هذه المرة.



في هذا المبحث ظهرت سياقات متعدّدة لنقد أطروحات اليمين الليبرالي، أولها نقد النظرية اليوتوبية كما تظهر مع ليبرتارية روبيرت نوزيك، أين تم مساءلة مبادئها ومثالها القيمي القائم على الحرية وما يتبعها من حقوق فردانية، حيث ظهر أنه على عكس ما تبشر به اليوتوبيا الليبرتارية، فإن عالمها المفترض ليس عالمًا فردوسيًا تتحقق فيه الحرية والفردانية، بقدر ما هو عالمٌ استثنائي، قد تتحول فيه الحرية إلى نقيضها، بفعل تأزم السياق الاجتماعي والسياسي الناتج من سلوك استراتيجيات ليبرتارية بحتة.

وفي أشكال أكثر ميولًا إلى الجانب الاقتصادي السياسي الصرف، تظهر أطروحات الليبرالية الجديدة، التي ترى أن العالم يجب أن يتحول إلى سوق كبيرة، تزول فيها كل القيود والتشريعات السلطوية. فكان أهم نقد موجه لهذا التصور هو إهمال الإنسان في مقابل تمجيد العامل الاقتصادي، صحيح أن اليمين الليبرالي يدافع عن الحرية الفردية والنزعة الحقوقية، لكنها تبقى حرية «الإنسان الاقتصادي» قبل أن تكون حرية الإنسان بالآلف واللام.

### ثالثًا: نقد فلسفة عدالة الجماعاتية

تزعّم الجماعاتية تمثيل النزعة التاريخية في المدى الليبرالي، حيث ترفض مقارنة الليبرالية الكلاسيكية أو الجديدة، كما تنتقد اليمين واليسار على حد سواء، خارجة بهذا عن المقولة الرئيسية الذي تحكم هذه التوجهات، أي التصور الذري للطبيعة البشرية.

على عكس جميع تصورات الليبرالية الأخرى القائمة على مقولة الفردانية الحقوقية، فإن الجماعاتية تنطلق من تصورات مجتمعاتية تقول بأولوية المجتمع عن الفرد، فالفرضية الأساسية التي يقوم عليها التصور الجماعاتي هو أن الليبرالية لا يمكن أن توجد إلا في إطار مجتمعات ليبرالية قائمة.

كما يزعم بعض المفكرين المحسوبين على التيار الجماعاتي أن لهم قدرة على التوفيق بين تاريخية النسبية الأخلاقية، ويوتوبيا الليبرالية الإنسانية، فتقترح الجماعاتية نفسها في هذا السياق كنقد لليبرالية من داخل الليبرالية ذاتها.

من أهم الإشكالات النظرية التي تطرحها التصورات الجماعية، هي طبيعة انتمائها إلى الفكر الليبرالي ذاته، وهي التي تدعي أنها تقطع مع أولوية الحق الفردي، هذا المبدأ الذي يعد أحد أهم مسلمات النظرية الليبرالية.

تظهر الجماعية وفق هذا المنظور نقدًا اجتماعيًا لفرسانية الليبرالية، وذلك من حيث قولها بأسبقية المجتمع على الفرد. لكن المفارقة تكمن في أن جل المفكرين المحسوبين على التيار الجماعي هم إما ليبراليون صرحاء، أو أنهم ينطلقون من خلفيات ليبرالية غايتها تصحيح النظرية الليبرالية وتصويبها وفقًا للمنظور الجماعي.

إن الجماعية تطرح نفسها كنظرية في المجتمع الليبرالي، ومنه يظهر سؤال إلى أي مدى يمكن أن تنجح الجماعية في التوفيق بين الليبرالية والنزعة المجتمعية؟

صحيح أن الجماعية تطرح نفسها كنظرية في المجتمع الليبرالي، لكنها بهذا تقع في إشكال نظري عويص، فتدخل في صدام مباشر مع أهم محددات اليوتوبيا الليبرالية، التي تتصور الذات البشرية متفردة، أي في شكل أن كل إنسان يمثل ذاتًا فاعلة ومستقلة وحرّة. بينما لا تتصور الجماعية الإنسان متمتعًا بتلك الخصائص إلا في إطار نسق اجتماعي معين، فالهرم السياسي في الجماعية مرتب خلاف ما هو موجود في النظريات الليبرالية الأخرى، حيث ينطلق من القمة إلى القاعدة، عكس التصورات الليبرالية التي تنطلق من القاعدة إلى الهرم (انظر الشكل المرفق أدناه). ففي الليبرالية يحدد مجموع الأفراد طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي، في حين أن العكس هو الصحيح في الجماعية. فلسفة الجماعية هي أنه لا ليبرالية بلا إطار فكري وسياسي ليبرالي، في حين أن قاعدة التصورات الليبرالية الأخرى هي أنه «لا ليبرالية بدون ليبراليين».

الجماعائية بهذا المعنى تصبح نظرية في النسبية الأخلاقية، حيث إنها تقطع مع البعد الكوني للمقولات الليبرالية، مؤسسة بذلك نظرية عن خصوصية المجتمع الليبرالي، تضع الثقافة والسياسة الليبرالية في سياقاتها التاريخية المجتمعية.

صحيح أنَّ الجماعائية هي نظرية جمعية، بمعنى أنها تقول بأهمية المجتمع والبيئة المحيطة وأولويتها على الفرد، لكنها مع ذلك تبقى نظرية ليبرالية، أي أنها نظرية لمجتمع مؤسس على مقولة الفردانية، فهي بشكل أو بآخر تدافع عن الفردانية التي هي أهم تجليات الليبرالية، وذلك انطلاقاً من الدفاع عن حقوق الفرد الليبرالي. وهنا بالذات يتم توجيه الانتقادات نحوها، بالخصوص على المستوى النظري؛ فالجماعائية كنظرية دفاع عن الخير العام الليبرالي في سياقاته المحيطة، تتداخل في حالات عدّة مع النظرية النفعية، خصوصاً في تلك المقاربات التي تولي أهمية لأولوية المجتمع كما يظهر عند جون ستيوارت ميل على سبيل المثال.

معضلة أخرى تواجه التيار الجماعائي، هي إشكالية أصوله النظرية، فأهم المنظرين المحسوبين على هذا التيار يرفض أغلبهم تصنيفه كـ«جماعائي»، حيث يرى أن أفكاره تتلاقى فقط مع الطروحات الجماعائية بالتوازي. والجماعائية كتيار نظري يفتقر إلى مرجع واضح المعالم، بل إن المصطلح «جماعائية» ذاته مصطلح قلق، يضم عدداً من النظريات التي تختلف في قليل أو كثير من مبادئها ومحدداتها، من هنا فإن الحديث عن تيار جماعائي قائم بذاته، يصبح مقولة تتطلب البرهنة عليها أولاً.

كما أن تنوع واختلاف المفكرين المحسوبين على التيار الجماعائي أو الذين يتم تصنيفهم كجماعائيين، يقود إلى ضرورة نقد أفكار كل منهم على حدة. فالجماعائية لا يتم استعمالها كوصم جامع مانع في هذا المحضر، بقدر ما تستخدم كمصطلح تنظيمي وتأطيري، يهدف للإشارة إلى نوع معين من أنماط التفكير في إشكاليات العدالة داخل المدى الليبرالي.

## 1- نقد مايكل والترز: حقول العدالة ومفارقة الحرب العادلة

إذا كان مايكل والترز يدافع عن نسبية ثقافية وتعددية اجتماعية في منظومة ما يسميه «المساواة المعقدة»، فإنه يبقى مفكرًا ليبراليًا بامتياز، وأهم ما تطرحه نظريته عن العدالة، هي جدلية المعيارية بين الكونية والنسبية القيمية.

يقترح والترز نظرية في النسبية القيمية تقول بأسبقية الخير على الحق، وإن العدالة لا توجد خارج سياقاتها الاجتماعية والسياسية الراحية. فهو بهذا يصبح في تماس مباشر مع الأفكار النفعية، وهذا يجعله في تقابل وتعارض مباشر مع نظرية جون رولز واليسار الليبرالي بعامة. كما أنه باعتماده مقولة «حقول العدالة» وتعدداتها المجالية، فإنه يؤسس فعلاً لنوع من النسبية النفعية القيمية، التي يرى أنها تستمد مشروعيتها من أبعادها التاريخية الواقعية.

لكن والترز ليس مفكرًا للتعددية الثقافية بالمعنى الحرفي للكلمة، فهو وإن كان يدافع عن وجهة نظر تقول بالتعددية القيمية والاجتماعية، فلا أنه ينشد في النهاية حماية المجتمع الليبرالي وتحسينه وقيمه من التداخلات مع غيره من القيم الاجتماعية الأخرى. إن مقاربة والترز في التعددية القيمية تشابه مقاربة صدام الحضارات، أي إنها إقرار بالتعدد بغية تحفيز الغرائز الدفاعية للأنا ضد الآخر.

يقول والترز بأن مصالح المجتمع والكل تأتي أولاً، وإن الدولة والمؤسسات السياسية هي المسؤولة عن حماية القيم الاجتماعية والسياسية على تطبيق العدالة. بمعنى آخر فإن العدالة والتعدد القيمي عند والترز يتطلب تحقيقه تدخل ووجود دولتي واسع المدى، وهو في هذا الجانب يعارض اليسار الليبرالي ويمينه في آن.

تحيل نظرية والترز في النهاية على استحالة إمكان البحث عن معايير كونية للعدالة، أي استحالة وجود عدالة كونية. وبمعنى آخر فكل مجتمع يجب أن يكون مؤطرًا بكيان سياسي يحمي قيمه ويطبق عدالته في إطار حدود سيادته الداخلية.

لكن الأمر لا يتم وفق هذا المنوال على الدوام، حيث تتداخل مصالح الدول وتتصادم، وهو ما يجعل والترز يُشَرِّع اللجوء إلى استراتيجيات «الحرب العادلة» في حالات معينة تكون مشروعة

بحسبه، وهذا ما يقود إلى سؤال مهم: كيف يمكن للزر أن يشرع مفهومًا ينتمي إلى حقل العدالة المطلقة والكونية في إطار تصورات نسبية وتعددية عن القيم؟

يقع والزر في مفارقة سيعطي لها لاحقًا تبريرًا نظريًا، لكن هذا سيبعده من التسويغ الجذري الذي كانت تكتسبه أفكاره سابقًا. ف«عقب أحداث 11 أيلول/ سبتمبر أصدر مايكل والزر رفقة 60 أكاديميًا أمريكيًا بيانًا بعنوان «ماذا نحارب: رسالة من أمريكا». جسّد البيان آراء فسيفساء فكرية واسعة، على الأقل بالمعايير الأمريكية... أشار مطلع الرسالة إلى القيم الأساسية التي تمثل وفقًا للموقعين، أن أفضل ما في الولايات المتحدة، هي القيم التي ذهبت إلى الحرب من أجلها.

نحن نؤكد خمس حقائق جوهرية تتصل بالناس كافة دون تمييز:

- 1 - يولد البشر جميعًا أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق؛
  - 2 - الموضوع الأساس للمجتمع هو الفرد البشري، والدور المشروع للحكومة يتمثل بحماية وتعزيز شروط الازدهار البشري؛
  - 3 - للبشر رغبة طبيعية في السعي إلى الحقيقة المرتبطة بأغراض الحياة وغايات النهائية؛
  - 4 - حرية الضمير والحرية الدينية من حقوق البشر التي لا يمكن المساس بها؛
  - 5 - القتل باسم الرب مناقض للإيمان به، وخيانة عظمى لشمولية وعالمية الإيمان الديني؛
- نحن نحارب دفاعًا عن أنفسنا وعن هذه المبادئ العالمية الشاملة»<sup>309</sup>.

هذا التحول من النسبية القيمية إلى ما تحيله نظرية الحرب العادلة من وثوقية كلية، سيكون أهم منعطفات مشروع والزر الفكري، الذي سيرتبط أشد الارتباط بإعادة إحياء التقليد القديم حول الحرب العادلة في سياقاته المعاصرة. كما سيرتبط والزر أيضًا بتشريع نظرية الحرب الاستباقية وحروب التدخل الإنساني، بمعنى آخر، فإنه أصبح على وجه النقيض مع أنصار النزعة السلموية. وكما تم الإشارة إليه سابقًا، فإن تمثل والزر إلى محددات التعددية القيمية والثقافية لا يتم انطلاقًا من مخيال توافقي، بقدر ما هو مخيال صدامي.

نظريًا، حاول والزر تبرير هذا التناقض الظاهري في أفكاره عبر التفريق بين نمطين من الأخلاقيات، «أخلاقيات مجملة وأخلاقيات مفصلة، حيث إن الأولى مجموعة محددة من القواعد الكونية، في حين أن الثانية تضم نظامًا أخلاقيًا تاريخية تخص كل مجتمع على حدة»<sup>310</sup>. صحيح أن ما يقوله يمكن أن يؤمن تبريرًا لمقولاته، لكن الأهم من هذا يبقى البحث في أسباب توظيف والزر لهذا الأمر، مثلما يفعل مع نظرية الحرب العادلة.

يلاحظ أن هذا التبرير النظري هو تبرير بعدي أكثر منه شرحًا أو توضيحًا لمقاربة والزر. بمعنى آخر، فإنه توظيف نفعي يهدف إلى تبرير خيار الحرب وخيارات أخرى تخدم التوجهات المحافظة في الفكر الليبرالي، ومع ذلك فإن الخلل يبقى ظاهرًا، وخصوصًا ذلك التحول الهائل في طبيعة خطاب والزر مع مرور الزمن، فقد انتهى والزر نفعيًا صريحًا، وأخذ خطابه منحى سياسيًا تبريريًا واضحًا، مبتعدًا من المنحى الفلسفي المثالي الذي سلكه في بداياته.

على الرغم من ذلك، ففي الاعتقاد أن والزر لم يخرج عن نسقه الفكري كليًا، فالنسبية القيمية لها أوجه مختلفة، ومنها الواقعية التي يحاول أن يتبناها والزر في مقارباته السياسية، وهذا ما يظهر بالتحديد في أفكاره المتأخرة، أين يبدو غير معتقد بجدية إمكان وجود عدالة كونية من أصله، ولا أية معايير يمكن أن تكون كونية، ومنه استحالة تسويق إنساني جامع للحرب العادلة. في وقت سابق عبّر والزر عن معارضته لحرب الفيتنام، لكنه مع مرور الزمن تولدت لديه قناعة أن الوجود السياسي الواقعي يتطلب فعلاً خوض الحروب، وهذا ما تجسد في تأييده لحروب التدخل الإنساني لاحقًا، أو حتى الحروب التي ربطتها أمريكا بالأمن القومي مثل الحرب على أفغانستان وبعدها العراق بين سنتي 2001 و2003. ومن هنا جعل والزر من نظريته في «الحرب العادلة» خطابًا وسجالًا يسمح له بتبرير خياراته السياسية، خصوصًا أن مصطلح العدالة قادر على تلطيف وقع الحرب وشرعنتها أمام الرأي العام العالمي.

نظرية «الحرب العادلة» عند والزر تتأسس على تصورات نفعية واضحة، فهي منعطف ينتقل من اليوتوبيا التي تطبع أعمال والزر الأولى نحو الواقعية السياسية، حيث يصبح منطق «الغاية تبرر الوسيلة» هو السيد. ويبدو أن محاولة والزر التوفيق بين اليوتوبيا والواقعية لم تنتج نظرية جديدة، بقدر ما أنتجت خطابًا سياسيًا، أو تبريرًا للسياسة القائمة. وإذا كان لا يمكن فعلاً إنكار أهمية أخلة الحروب في ظل استحالة إلغائها واقعيًا، فإن السؤال الأهم يطرح حول طبيعة هذه

الأخلفة، ما أهدافها وخلفياتها؟ ومثل هذه الأسئلة هي ما يفترض به مساءلة المسكوت عنه في أفكار والزر وتنظيراته.

من جهة أخرى تبدو نظرية والزر حول دوائر العدالة تجريدية أكثر منها تاريخية، والمفارقة أن هذا الأمر نفسه هو ما يعيبه والزر على رولز؛ فالناس في الحياة اليومية لا يتوافر لديهم عادة الوقت اللازم للقيام بحسابات القيمة التي تتلاءم مع طبيعة كل مجال، عقب كل حدث وفعل بسيط، وهنا تبرز مقولة الأخلاقيات المجملة والمفصلة، كمخرج نظري لهذا الإشكال، كما يقترحها والزر. لكن الإشكال الفعلي يكمن في غايات استخدامها، خاصة لتبرير النزعة المحافظة سياسياً، والمنحى نحو إقرار حق «الحرب العادلة». وهذا ما يعني طغيان الغايات التبريرية على إشكالات العدالة الاجتماعية والسياسية بعامّة في أفكار والزر.

مع هذا، فإن فرضية والزر الأساسية في العدالة، وهي مقولة «حقول العدالة» تعد من أهم ما أنتج في فلسفة العدالة الراهنة، حيث تدعو إلى إعادة التفكير جلياً في طبيعة القيم التي تحكم حياتنا الراهنة، كما تعيد طرح إشكالات العدالة الاجتماعية والسياسية وأسئلتها، في أبعادها الكونية والخصوصية.

## 2- نقد شارلز تايلور: حدود التعدد الثقافي وإشكاليات الاعتراف

يعد تشارلز تايلور بفعل أفكاره مفكراً نموذجياً للتيار الجماعاتي، فدفاعه عن أولوية الخير، وأولوية المجتمع عن الفرد، وكذا دفاعه عن التعددية الثقافية تجعل منه أحد أهم رموز التيار الجماعاتي اليوم. وانطلاقاً من نزعة جماعاتية وخلفية محافظة، يرى تايلور أن أصل القيم الغربية يعود إلى التراث اليهودي المسيحي، كما يرى أن القيم ومنها العدالة لا يمكن أن توجد خارج نسقها الاجتماعي الحاضر، ومنه رفضه فكرة إمكان وجود العدالة كقيمة مجردة كلية.

صحيح أن تايلور مفكر يساري يمكن إدراجه في سياقات الفكر ما بعد الحداثي، كما يظهر أنه ينتمي إلى الاتجاه التقدمي في عديد مقولاته وأفكاره، لكنه من جانب آخر يستند إلى مخيال ماضوي في مقولاته الجماعاتية حول العدالة الاجتماعية والسياسية.

إن محاجّات تايلور ودفاعه عن أولوية الهوية الجمعية وارتباطها بالتقاليد الدينية المختلفة يمكن رده إلى أمرين: إما إلى طبيعة انتماء تايلور ذاته وتوجهاته وخلفياته الدينية، أو لرؤى مؤسسة على مخيال يستحضر صورًا مجتمعية ماضوية. كما يظهر أيضًا دفاعه عن قضايا حقوقية راهنة تخصّ بالتحديد الهويات الجمعية للأقليات المهمشة.

يعتقد تايلور أن المشروع الأخلاقي والقيمية ومنها المشروع السياسية يجب أن ترتبط بالتراث الأخلاقي والهوية الجمعية للمجتمع، حيث إن أي برنامج سياسي أو اجتماعي يجب أن يستند إلى نوع من تصورات الخير العام المسبقة، وشكل مقبول من أنماط تصورات الحياة المشتركة. ويبقى السؤال هو «لَمْ إِذَا هَذِهِ المشروعية بحاجة إلى أن تستند إلى شكل معين من الحياة المشتركة؟ لا يعطينا تايلور تفسيرًا واضحًا حول ضرورة سياسة جماعية بالخصوص. لكن الكتابات الجماعية تتضمن بعامة إجابة حصرية تتركز على رؤية رومنتيقية لمجتمعات تقليدية، والتي كانت فيها المشروعية مؤسسة على الغايات المشتركة. ويرى الجماعاتيون أنه يمكن استعادة مشاعر الولاء والانتماء المميزة للمجتمعات التقليدية، إذا ما تم قبول سياسات للخير العام، وإذا ما تم تحفيز المواطنين على المشاركة فيها بحرية»<sup>311</sup>.

هنا يظهر أن مخيال تشارلز تايلور وإن كان مؤسسًا على مقولات تدرج في إطار الرطانة المعاصرة المهمة بقضايا العصر، وإن كان أيضًا مفكرًا يساريًا يظهر انتماءه إلى التيارات التقدمية في عديد مقولاته وأفكاره، لكنه يبقى في جانب آخر يستند إلى مخيال ماضوي في مقولاته الجماعية حول العدالة الاجتماعية والسياسية. فمقولة التعددية الثقافية عنده، وبعيدًا من دفاعها عن قضايا معاصرة مثل النسوية والأقليات المهمشة، فإنها تتأسس في أبعادها التاريخية على مخيال ماضوي، مرتبط بمجتمعات ذات أنماط تفكير لم تعد موجودة اليوم.

إن دفاع تايلور عن طرح العودة للحدث، يظهر في جانب آخر أصوليته الحدثية، فهو يرى أن الهوية الفردية لا يمكن أن تتحدّد إلا من خلال تصور قبلي عن الهوية الجمعية. في هذا الإطار يعود تايلور إلى جون جاك روسو، ويحسبه أهم منظر للهوية الجماعية في الفكر الحدثي، لا بل إنه هو منظر الجماعية الحديثة الذي يجهل ذاته. فتايلور يرى أن الليبرالية الحقّة هي الليبرالية الجماعية، ويجد في روسو أهم مرجع لمقاربتة هذه، كما يجد في الثورة الفرنسية وشعارها الثلاثي (حرية، مساواة، أخوة) أهم حدث تاريخي في عمر الليبرالية من وجهة نظره.



على النقيض من تايلور، يرى أشعيا برلين -وهو أحد أنصار النظرية الليبرالية الكلاسيكية- أن روسو يروج لنظرية شمولية ومشروع كلياني، من حيث إنه ينفي الاختلاف الهوياتي الفردي في المجتمع، لمصلحة دعم هوية جماعية أو سياسية. فالكيان السياسي المؤسس على أفكار روسو ينتج في النهاية مجتمعًا سلطويًا قامعًا للحريات الفردية، تتقدم فيه الهوية الجماعية على الهوية الفردية، أي خلافًا عن المجتمع الليبرالي المفترض، وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية بالضبط، حيث إنه مع وصول اليعاقبة (Jacobines) إلى الحكم، وعلى رأسهم ماكسيميليان روبسبير (Maximilien de Robespierre)، طبقوا نموذجًا من الفكر الروسي على أرض الواقع السياسي، سيوصم لاحقًا بـ«عصر الإرهاب». كما أن أفكار روسو سيكون لها أثر لاحق في بلورة كبرى المشروعات الشمولية في القرن العشرين، المتمثلة بالفاشية والشيوعية وما يتفرع منها وعنها، وفق استنتاج أشعيا برلين.

إن دفاع تايلور عن التعددية الثقافية يأخذ أبعادًا أخرى في إشكالية اللغة والثقافة، حيث تبرز أسئلة الاختلاف اللغوي وعلاقته بالاختلاف الثقافي، وهنا يحتاج تايلور بحالة التعدد الثقافي في كندا، والخصوصية اللغوية لإقليم الكيبك. لكن يبقى السؤال الأهم المطروح، هل هذه المقاربة صالحة في كل البيئات والحالات؟

صحيح أنه يمكن استقراء عدة حالات عن ارتباط اللغة بالثقافة، بالخصوص ما يظهر في الحالة الكندية التي يستخدمها شارلز تايلور دائمًا كمثال نظري، لكن في النهاية يبقى هذا الأمر استقراءً ناقصًا، لا يمكن بحال بناء نظرية مسوغة إنسانيًا في العدالة عليه.

تركيز تايلور على أهمية مفهوم الاعتراف في الحياة الاجتماعية يتم من وجهة نظر جماعية، فهو لا يركز على إشكاليات الاعتراف الفردي، بقدر ما يركز على الاعتراف بالهوية الجماعية، أي الاعتراف بأقلية عرقية على أنها جماعة قائمة بذاتها، أو الاعتراف بالمتليين مثلًا على أنهم جماعة مثلية. بمعنى آخر، فإن مقولات تايلور تفترض أمرين على المستوى السياسي، إما تفكيك الدولة/الأمة، وصوغ مشروع كيانات سياسية صغيرة الحجم، أي دول فدرالية بانقسامات داخلية. لكن هذه الفرضية تحيل على إشكاليات أخرى، فإذا غُلم أن تايلور من أنصار تدخل الدولة في تجسيد الخير العام، فإنه يقع في مفارقة تتعلق بصلاحيات السلطة المركزية للدولة الفدرالية، لأنها ستكون هنا أمام

خيار؛ إما التدخل عبر إقرار رؤى خير عام موحدة، أو أنها ستسمح بتعدد لامحدود لرؤى الخير العام لجميع الجماعات التي تنتمي إليها، وهو الأمر الذي لا يمكن تصور إمكانه واقعياً.

الفرضية الثانية هي أنها ستضطر إلى حل نفسها وتسليم كل السلطات إلى هيئة تسيير محلية، أي في النهاية نهاية مشروع الجمهورية كما تمثله الحداثة بعمامة، وروسو بخاصة.

هذا ما يعني «أن هناك تناقضاً محرّجاً ما بين دفاع تايلور عن المبدأ السياسي الخاص بالحفاظ على الثقافات، وما بين اختياره للتبادل البين ثقافي المفتوح»<sup>312</sup>.

إن نظرية روسو التي يرى تايلور أنّها تتأسس على فرضيات اعتراف جماعي، هي في النهاية تنطلق من تصور ذري، كأى نظرية في العقد الاجتماعي، أي أنها تفترض اعترافاً مصاحباً بتنازلات كثيرة. هذا يعني أنها لا تقول بالاعتراف الكامل بالهوية الجمعية كما يفترض تايلور، بل إنها تمثل في أبعادها اليوتوبية محاولة جمع أفراد وجماعات في بوتقة سياسية واحدة، حيث يتفق الجميع على تركية ثقافة جمعية ورؤية خير عام موحدة وكلية (الإرادة العامة).

من أهم مقولات نظرية تايلور أن العدالة تعني تحقيق الاعتراف للجميع، من حيث هي تحقيق الاعتراف بالهوية الجماعية أولاً. قد تبدو فكرته هذه جذابة نظرياً، بما أنها تسمح للجميع بتحقيق إمكان عيش مشترك في فضاء عام تغيب فيه الأحقاد الناتجة من الغل التاريخي وحسابات ضغائن المركز والهامش الناتجة من غياب الاعتراف، لكن واقع الحال يقول إن نظرية تايلور لا يمكن تصورها إلا في تلك المجتمعات التي يسميها رولز «حسنة التنظيم»، لأنه في المجتمعات الأخرى، التي غالباً ما يكون المخيال الجمعي فيها متأزماً بندوب وجروح تاريخية غائرة المدى، يصعب التوصل فيها إلى اعتراف جمعي بأي شكل من الأشكال. وأزمة الهويات في المنطقة الشرق أوسطية خير مثال على هذا التأزم والانسداد، الذي يجد أصوله في عمق الهوية التاريخية.

كما أن حديث تايلور عن أولوية الهوية الجماعية، قد يتحول إلى مشروع إقصاء مركزي آخر، فأين يمكن تصنيف أشخاص يرفضون -ولو فرضياً- الانتساب إلى هوية جمعية معينة. هل يتم فتح تصنيف جديد لهم كي يدخلوا في محددات الاعتراف بحسب تايلور؟ وهل يمكن فعلاً تصنيفهم؟

هنا تبرز مشكلة المواطنة والتعدد الهوياتي، خصوصاً لجماعات مثل الغجر (Roms) التي تأبى الانخراط ثقافياً وحقوقياً في محددات مواطنة الدولة الأمة النمطية. فكيف سيتم التعامل مع مثل

هذه الحالات؟ وهل تسمح سياسة الاختلاف فعلاً بحل إشكالات كهذه؟

يبدو مفهوم تايلور عن الاعتراف مفهوماً اختزالياً، يتناول فقط جوانب إيجابية من الاعتراف ويتغاضى عن أمور أخرى، قد تحيل على خلخلة نظرية «سياسة الاعتراف» من الداخل، حيث إن مفهومه عن الاعتراف لا يبدو بالعمق والتفرع الكافي الذي يمكنه من حل إشكالاته في مختلف أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية والقانونية.

يطمح تايلور في النهاية إلى تأسيس نظرية للاعتراف بالاختلاف والتعدد الثقافي، تدمج في مخيالها التاريخي بين تصورات ماضوية وبين طروحات مابعد حدثية، إلا أن إشكالياتها الرئيسية تتمثل بأنها تتأسس على مفهوم اعترافٍ مساوٍ مكتفٍ بذاته، أي أنها تتصور الذات في أبعادها الخيرية منزهة من إحالات الشر في الطبيعة البشرية. هذه النقطة بالذات هي ما سيتلقفها بول ريكور أحد أهم وجوه فلسفة مابعد الحدث، حيث يرى أن الاعتراف يعني عنده نمطياً الاعتراف بالوجود المتساوي للهويات، سواء كانت جمعية أم فردية. في حين أن الاعتراف له أبعاد أكثر توسعاً، حيث قد يحيل أيضاً على الاعتراف بالتفوق، وهو أمر سيعيد فتح إشكالية البحث عن معيارية للتعددية الثقافية وترتيب القيم من جديد، بعد أن كان تايلور قد جعل من «سياسة الاعتراف» و«التعددية الثقافية» أهم معالم تجسد العدالة الاجتماعية.

### 3- مايكل ساندل: مناقب النقد ومثالب التنظير

أصعب ما يمكن مواجهته في تقييم أفكار مايكل ساندل ونقدها، هو طبيعتها الهلامية. فساندل لا يطرح نظرية مُقَوَّلة كما يفعل رولز مثلاً، بل إن أهم إسهاماته هي تقييم النظريات الأخرى ونقدها، حيث يستعمل منهجاً حاجباً نقدياً يقيّم به النظريات الأخرى بغية الوصول إلى تعريفات مبررة ومسوّغة عن العدالة الاجتماعية. إن ساندل يحاكي هنا تقريباً الطريقة السقراطية في محاورات أفلاطون، والتي من خلالها يصعب فصل سقراط عن أفلاطون.

يمكن إدراج ساندل في تيار الجماعاتية لكن باحتراز، لأنه يقوم في الوقت نفسه بنقد نظريات العدالة كما تظهر في توجهات اليسار واليمين الليبرالي، وبنقد النظريات الجماعاتية. لكن عبر تصفح كتاب الليبرالية وحدود العدالة والعدالة وما الجدير أن يعمل به، يمكن التوصل بوضوح إلى نتيجة أن

ساندل مفكر جماعاتي الهوى، حيث إن كتابه الأول يمثل نقدًا جماعاتيًا لليبرالية الفردية بوجه عام ونظرية جون رولز بوجه خاص. بمعنى آخر فإن قول ساندل بأن تصنيفه في تيار الجماعاتية يزعجه بعض الشيء<sup>313</sup>، هو تصريح خادع، فتصنيف الجماعاتية مثل تصنيف الليبرالية الجديدة، يبدو في الاستعمال الإعلامي ذا أبعاد سلبية، لذا يظهر أن الكثير من المفكرين والمنظرين-ومنهم ساندل-يسعون إلى الخروج من شرنقته. لكن التحليل الموضوعي للفرضيات والنتائج التي يصل إليها ساندل تجعل تصنيفه في هذا التيار الجماعاتي، تصنيفًا يملك تسويغه ومشروعيته.

صحيح أن ساندل يقول بأهمية رؤى الخير العام في صوغ عدالة مشروعة اجتماعيًا، لكنه لا يقول بهذا على الطريقة النفعية القائلة بأسبقية الخير على الحق، فهو يرى بترادف الخير مع الحق. بمعنى آخر، فمع ساندل «يصبح الاعتراف بالحق متوقعًا على البرهنة على أنه يخدم خيرًا إنسانيًا»<sup>314</sup>، وهذا الأمر هو ما يجعله يخرج من نمطية الطرح الجماعاتي الكلاسيكي القائل بالنسبية القيمية. فإذا كان ساندل يدافع عن تجذر القيم في مخيال الذات الجمعية، فإنه يدافع أيضًا عن قيم إنسانية يمكن وصفها بالكونية من جهة أخرى.

إن إشكالية الخصوصية والكونية عند ساندل، بقدر ما هي مفتوحة، فإنها تثير استشكالًا نظريًا في قراءة مجمل ما جاء به من أفكار ومقولات، فهل يحاول ساندل تأسيس نظرية في العدالة قائمة بذاتها؟ أم أنه يكتفي بصوغ مقاربات نقدية مفتوحة عن النظريات الأخرى؟

يرى ساندل أن الليبرالية والجماعاتية يخطئان معًا في إشكالية تدخل الدولة في الشأن الاجتماعي والأخلاقي؛ فقول الليبرالية بالحياد يعني مساواة الشر بالخير، في حين أن قول الجماعاتية بالتدخل النمطي يعني قمعًا للحريات الفردية من جهة أخرى. يقترح ساندل كبديل معيارًا في العدالة قائمًا على صحة القضية وخطئها، أي معيارًا أخلاقيًا قائمًا في نهاية الأمر على تقييم أخلاقي للخير والشر، الصحيح والخطي. لكن أهم ما يفتقر إليه هذا المعيار المقترح هو العمق التاريخي، حيث إنه في النهاية خيار مرحلي، أي اتخاذ قرار في لحظة تاريخية معينة وفي زمان ومكان معينين.

كما يظهر سؤال آخر في هذا الصدد عن طبيعة مرجعية ومعيار تقييم الفعل الأخلاقي. هل هذه المرجعية جامعة مانعة أم أنها نسبية؟ وهل المعيار واحد أم متعدد؟

في إجابة ساندل عن هذه الأسئلة يظهر في النهاية أنه ينطلق من مخيال تصورات جماعية صريحة، حتى وإن كان هو نفسه ينتقد هذه التصورات!

بالعموم يقول ساندل باستحالة بناء نظرية في العدالة الاجتماعية قادرة على الإجابة عن كل الإشكاليات الاجتماعية والسياسية في آن. وفي هذا يظهر مجمل عمله الفكري بأنه ليس مشروعاً تأسيسياً، بقدر ما هو ردة فعل على أعمال ونظريات أخرى، حيث إن مجمل نتاج ساندل هو عملية تقييم النظريات الليبرالية الأخرى ونقدها؛ سواء تعلق الأمر بالفردانية أو الجماعية، اليمينية أو اليسارية. وهذا لا يعدّ انتقاصاً من أهمية ما أنتج ساندل، حيث تكمن أهميته الفعلية في عمله النقدي.

على صعيد التيار الجماعاتي التنظيري نجد ساندل يحتل مرتبة متأخرة مقارنة بتايلور وماكنتاير ووالزر، وذلك نظراً إلى ضبابية تصنيفه في تيار الجماعاتي ذاته وهلامية أفكاره، لكنه على النقيض يتبوأ الريادة على مستوى الفكر النقدي الجماعاتي. فإذا كان هنالك من تصنيف لساندل، فإنه يمكن تصنيفه ناقداً جماعتيّاً للبرالية بمختلف فروعها وتياراتها. ومجمل عمله النقدي يمثل إنتاجاً فكرياً غنياً جداً ومفيداً أيّما إفادة في قراءة مختلف أفكار فلسفة العدالة الراهنة ونصوصها ونظرياتها، بالخصوص في المدى الليبرالي.

\* \* \* \*

حاول المبحث الثالث من هذا الفصل الرابع المخصص لتيار الجماعاتي ومطاراتها النقدية توضيح الرؤى النقدية وإعطاء بعض الأجوبة لمختلف الأسئلة النقدية المحاكة حول مقولات الفلسفة الجماعاتيّة ومختلف ما جاء به من أفكار ونظريات، وبالأخص تلك التي تم عرضها في الفصل الثالث، سواء تعلق الأمر بتلك الخاصة بتعددية تشارل تايلور الثقافية أو حقول والزر للعدالة، أو أفكار مايكل ساندل عن العدالة. إلا أن الطبيعة المفتوحة والمتنوعة لنظريات ومنظري تيار الجماعاتيّة الراهن، يجعل هذه الأسئلة المفتوحة عصية على القبض، وبالتالي تحتمل إجاباتٍ هي ذاتها مولدة لأكثر من إشكالية وسؤال حول العدالة.

في هذا المبحث تم التطرق إلى مختلف المطارات النقدية في السياقات التي تعرضت بالتقييم والنقد لأفكار الجماعاتيّة وأبرز منظريها. وعلى الرغم من صعوبة تحديد إطار نظري جامع

مانع لما يمكن تسميته تيارًا جماعتيًا، فإن الجماعية وفكرتها الأساسية نقد النزعة الفردانية في الليبرالية في مقابل إعطاء الأهمية للنزعة الاجتماعية، والقول بأولوية الخير العام عن الحق الفردي، تظهر كتيار نظري قلق ومتشعب الإحالات، يختلف المفكرون والمنظرون المنتمون إليه في كثير من الأفكار والمقولات والمبادئ، ومنه اختلاف الطروحات النقدية الموجهة لكل منهم.

وتبقى أهم الأسئلة المفتوحة التي تطرحها المسألة النقدية للجماعية هي كالاتي: هل ترفض الجماعية النزعة الفردية فعلاً؟ هل الجماعية قراءة في الليبرالية أم أنها نقد لها؟ هل تهدف الجماعية لنقد الليبرالية وتجاوزها أم إنها تهدف لإصلاحها من الداخل؟ ما موقع الجماعية بين النزعات التقدمية والمحافظة؟

تبقى محاولة حل هذه الإشكالات الرهان الأهم الذي حاول منظرو ما يمكن تسميته تيار الجماعية الراهن إعطاء الفرضيات والإجابات عنها، وفي داخل أجوبتهم هذه يكمن النقد الموجه لهم.

#### رابعاً: نقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية

إذا كانت أغلب نظريات فلسفة العدالة الراهنة تنتمي إلى مجال الفلسفات الأمريكية المرتبطة بتقاليد الفلسفة الأنغلوسكسونية، ويمثله نخبة من المفكرين الأمريكيين والكنديين المعاصرين، فإن الاهتمام بإشكاليات العدالة كان أيضاً أحد هموم الفلسفة القارية مع مختلف مدارسها وتياراتها الفكرية المعاصرة من قبيل رواد المدرسة النقدية أو فلاسفة ما بعد الحداثة أمثال ريكور وليفياناس. ومن مميزات الفلسفة القارية أنها وجهت جهودها الفكرية لغرضين، هما النقد والتنظير، حيث إن طبيعتها النقدية بامتياز، جعلتها تخوض في مجالات النقد ونقد النقد والنقد المضاد داخلياً وخارجياً.

في هذا المبحث سيتم عرض أهم المطارحات النقدية التي تطرقت إلى سؤال العدالة في الفلسفة القارية الراهنة، سواء تعلق الأمر برواد النظرية النقدية هابرماس وأكسل هونيث، أو عند فلاسفة ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالتنظير للعدالة أمثال ريكور وليفياناس.

#### 1- نقد النظرية النقدية

## أ. نقد هابرماس: نقد العدالة التوافقية

في الفكر المعاصر لا يوجد مفكر يشدد على البعد الديمقراطي للعدالة مثلما يفعل يورغن هابرماس، حيث تعدّ النظرية التوافقية لديه نظرية في العدالة الديمقراطية. وإذا كان من نقد موجّه لنظريته هذه، فإنه سيتوجه بداية إلى محدداتها الديمقراطية والتوافقية.

ينتقد بيونغ تشول هان (Chul Han-Byung) العملية التوافقية برمّتها من حيث إنه «بات من الصعوبة الآن، أكثر من أي وقت مضى، أن يجد الإنسان مكانًا بعيدًا خارج هذا النظام حيث يكون له رأي مختلف. إن التواصل الشفاف هو التواصل الذي يمارس عملية التهيئة والتسوية. إنه يؤدي إلى الترامن والنمطية، يقضي على الغيرية، ويُحدث نوعًا من المطابقة القهرية بين الذات. بهذه الطريقة تستقر الشفافية داخل النظام السائد»<sup>315</sup>. كما يرى هان أن سيادة التواصل في العصر الراهن، تعود لطبيعته النيوليبرالية، فالتواصل أصبح سلعة مربحة على ما يتم استخدامه به في الوسائط الرقمية لمواقع التواصل الاجتماعي.

في سياق آخر يوجه هابرماس نقدًا إلى جون رولز، بحجة أنه لا يثق كفاية في الديمقراطية، فرولز يقترح فرضية حجاب الجهل، لأنه لا يثق في قدرة الناس العاديين على الحوار والتفاهم للوصول إلى مفاهيم مقبولة عن العدالة، وهذا ما يضطره إلى اللجوء لمقاربات فرضية بعيدة من الواقع الديمقراطي. أما هابرماس فعلى النقيض من رولز، يثق ثقة تامة في قدرة الأفراد على التواصل والتوصل إلى اتفاقات تحدد المعيارية القيمية الصائبة، أي تحديد ماهية العدالة الاجتماعية. إن ثقة هابرماس في قدرة جميع المواطنين على التوصل إلى ماهية الخير العام تبدو جلية وواضحة، وهي الثقة التي يرفض أفلاطون مثلًا تعميمها على جميع المواطنين، ومنه رفضه للديمقراطية. أما هابرماس فانطلاقًا من مخيال كانطي تفاؤلي جديد، فإنه يرى بأن جميع البشر، أو المواطنين في الحالة السياسية قادرون على التوصل إلى اتفاقات عامة تحدد طرق السير السليمة للنظام الاجتماعي، وذلك عبر إقرار مبادئ للعدالة عبر آلية التواصل والتشاور.

وإذا أخذ هابرماس على رولز عدم واقعيته، فإنه يقع في فخ اللاواقعية نفسه هذا من وجه آخر، حيث إن تصوّره للبشر يظهر أنه تصوّر تفاؤلي يقول بالخيرية المتجذرة في الطبيعة البشرية، وهو تصوّره كثيرًا ما يناقضه الواقع الاجتماعي. لا بل إن لجوء رولز إلى الحل الفرضي قد يجد مسوغه في أبعاد سياسية أكثر واقعية من فرضية هابرماس التي يزعم أنها تتمثل الإنسان في أبعاده

الواقعية. يكمن الإشكال في أن تصور هابرماس لطبيعة الذات البشرية هو تصور مثالي أكثر منه واقعي، وفكرته عن طبيعة الذات البشرية هذه سيكون لها أثر بالغ في تحديد تصوره للعدالة المنشودة.

«يعتقد رولز بأن نقطة ضعف أخلاق المناقشة متعلقة بالأشياء التي تتعلق بها هذه المناقشة: تنتمي هذه الأشياء إلى ثقافة اجتماعية لا تعطي البعد السياسي كما هو، ومن هنا الثغرة. وهنا يبدي هابرماس شكلاً من أشكال «الكلية»، حيث إن تناول أسس السياسية داخل النشاط التواصلي، يعود إلى عدم التمييز بين الاجتماعي والسياسي»<sup>316</sup>.

أما رواد ما بعد الحداثية، فينتقدون نقد هابرماس، خصوصاً في ما يتعلق بمحاولته صوغ منظومة أخلاق كلياتية، «فعند المابعد حداثيين خاصة ج.ف. ليوتار، أن مثل هذا الأمل «الكلياني» هو أمل قمعي لأنه يغطي على الاختلافات جميعاً ويحولها إلى توافق عقلائي لا سبيل إلى اختراقه ويتسم بالقمع لأنه يعمد بصورة آلية إلى وصم كل ما يقف خارجه وقبالته بأنه لا عقلاني»<sup>317</sup>.

إن هابرماس يصيغ وفق هذا نظرية جديدة في العدالة الكانطية، مؤسسة على فرضية الخيرية المتجذرة في الذات البشرية، وقدرتها على توجيه القيم. ويقول أيضاً بالنزعة الكلية التي تجعل من جميع البشر أو المواطنين في تمثلاتهم السياسية قادرين المقدار نفسه على الدخول في مناقشات ومشاورات تحدد طبيعة المعايير والقيم التي ستؤطر حياتهم الاجتماعية والسياسية. بمعنى آخر فإن نظرية هابرماس في أبعادها الفلسفية تصبح نظرية أخلاقية كلية، أكثر منها نظرية في العدالة الاجتماعية.

يتركز نقد أكسل هونيث لنظرية هابرماس التواصلية حول تحفظين رئيسيين، أما «التحفظ الأول فيتمثل في القول بأن هذا النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل التواصلي... أما التحفظ الثاني فيتمثل في تجاهل ما يسميه هونيث الطابع التنازعي أو الصراعى الموجود أو السائد في بنية المجتمع، والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه»<sup>318</sup>.

يتجاوز هابرماس تماماً جدلية المساواة والتفاوت في الذات البشرية، فهو يفترض فضاء ديمقراطياً أولياً، لا تحكمه محددات النزعات الأنانية للذات البشرية، نزعات لطالما جعلت من وجود



سلطة سياسية أمرًا ضروريًا ولا مفر منه في الحياة الاجتماعية، وهو ما تؤكد كل النظريات الدولانية الحديثة من مكيافيللي وصولاً إلى رولز. إن ثقة هابرماس بقدره الجميع على التوصل لمعرفة الخير والعدالة، يعني في النهاية تصورًا يحيل على مرحلة أقرب ما يكون فيها ممكنًا التخلي عن السياسية ذاتها. فالسياسية هي بشكل أو بآخر نظام وصاية يهدف لتنظيم الحياة الاجتماعية للبشر، حيث تعمل على تركيز السلطة والقوة في هيئة معينة مسؤولة عن تنظيم الحياة الاجتماعية، وكل ذلك نتيجة سبب رئيسي هو أن مجموع سكان الكيان السياسي هذا عاجز عن الاتفاق الطوعي حول هذا الأمر.

إذا كانت نظرية هابرماس لا تتخذ بعدًا واقعيًا كفاية في مجتمعات العالم الديمقراطي الليبرالي اليوم، فإنه يبدو من المتعذر تمامًا الحديث عنها خارج سياقات المجتمعات الديمقراطية، وخصوصًا أن تلك المجتمعات لا تزال تعاني الأزمات الثقافية والاجتماعية التاريخية، التي يبدو أنه لا يمكن إيجاد صيغة توافق حولها إلا بالعودة إلى آلية السياسة الكلاسيكية، كما تعرف عند ماكس فايرر بأنها «احتكار لاستعمال القوة المشروعة».

بصيغة أخرى، لا يمكن تصور تسويق واقعي لنظرية هابرماس إلا في عالم تنفصل فيه السياسة عن القوة والإجبار، وهو أمر يبدو مستبعدًا، على الأقل في سياقنا التاريخي والحضاري الراهن.

## ب - نقد أكسل هونيث: الأوجه النقدية لعدالة الاعتراف

يعدّ هونيث أبرز من تناول إشكالية العدالة كاعتراف في الفلسفة الراهنة، أين ركز جهده البحثي على صوغ نظرية فلسفية حول الاعتراف، كان من أبرز نتائجها أن تحقق الاعتراف في مختلف أبعاده، يعني بصورة أخرى تحقق العدالة الاجتماعية. لكن مقاربة هونيث هذه اعترافا بعض النقص من بعض الأوجه، وهذا ما جعلها عرضة للنقد، وهو ما تطرق إليه مفكرون وباحثون اهتموا بدراسة أفكاره وتقييمها.

بالنسبة إلى نانسي فرايزر فإن هونيث يقع في فخ المعيار الأحادي، من حيث صوغ نظرية كلية في الاعتراف، فالاعتراف كما يراه ليس وجهًا من أوجه العدالة، بل هو العدالة نفسها.

«لقد ذهبت نانسي فرايزر وهي من أنصار نظرية الاعتراف إلى رفض هذا التوجه. واعتبرت أن نظرية هونيث تشكو من ثلاثة عيوب أساسية، وهي: منابعها النفسية والذاتية، تعبيرها الأخلاقي الذي لا يقدر على تحليل الظلم على المستوى الاقتصادي، وتأويلها الأخلاقي للصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية»<sup>319</sup>.

أهم نقد وُجه لنظرية الاعتراف عند هونيث هو عدم تركيزها على الأبعاد الاقتصادية للعدالة، حيث ربط هونيث العدالة بتحقيق الاعتراف بعيداً من سياقات العدالة التوزيعية. بمعنى أن الاعتراف عند هونيث هو مفهوم شمولي طاغ بحث، يغطي على مجالات أخرى من معادلة العدالة الاجتماعية، وأهمها عدالة التوزيع الاقتصادي. فالظلم عنده محصور في بُعد أحادي، هو غياب الاعتراف الفردي والجمعي، متجاهلاً الظلم الاقتصادي، الذي يمثل أهم تجليات المظلومية الاجتماعية واقعياً.

غياب اهتمام «الاعتراف» بالإشكالات المؤسساتية يطرح إشكالاً عويصاً، «فخطأ هونيث هنا هو أنه يزعم رؤية ووضوحاً تاماً للممارسات، بحيث لا يأخذ كفاية في عين الاعتبار الإلزامات النظامية التي تقع على عاتق الفرد. إنه لا يرى أن القيمة الاجتماعية متعلقة بالإعلام والمؤسسات، وهي التي تستطيع أن تمنع أو تتيح الاعتراف بمساهمة الفرد في الأفق المعياري الجمعي»<sup>320</sup>.

إن التركيز على الاعتراف بمفهوم هونيث يقود إلى دائرة مغلقة، حيث «أن الاعتراف يؤدي دائماً إلى الزيادة في الاعتراف وفي أعداد الضحايا كما يقال، بالتالي فإن نظرية الاعتراف تنمّي الرغبة التنافسية في الحصول على منزلة الضحية. يعترف هونيث بوجاهة هذا النقد، ولذا يرى أن الرد عليه يكون بدراسة طبيعة النزاعات ودرجة شرعيتها. ولكن وكما هو بيّن في ذاته، فإن السؤال الذي يطرح من جديد هو عن معنى الشرعية، لأن كل ضحية يمكن أن تتحول إلى موضوع شرعي وتحتاج إلى الاعتراف. بالتالي، فإن السؤال المحرج حقاً هو السؤال الآتي: ما هي المعايير التي يجب اعتمادها للتمييز بين مختلف أنواع الصراع من أجل الاعتراف؟»<sup>321</sup>.

أيضاً تُطرح مشكلة البعد التاريخي للاعتراف، فإذا كان هونيث يرى أن الاعتراف التاريخي أمر بالغ الأهمية، فإن الاعتراف بجرائم الماضي أو أخطائه يتطلب أولاً أن يقبل الطرف المنوط به تقديم الاعتراف أو التسليم بأنه مخطئ، وهذا أمر لا يمكن تحقيقه إلا إذا تساوى الطرفان الجاني والمجني عليه، في قبول معيارية أخلاقية واحدة. بمعنى آخر، فالاعتراف عند هونيث لا يصبح أمراً

وجوديًا مثلما يحاول أن يظهره في بعض الحالات، بقدر ما يكون قيمة أخلاقية. فتحقيق الاعتراف التاريخي الشامل يتطلب بلغة أخرى تكريس معايير أخلاقية كونية حول الخير والشر، الصحيح والخطي، وهذا أبعد ما يكون في عالم اليوم الذي تغلب عليه نزعات النسبية الثقافية والأخلاقية.

من هنا التساؤل، حول ما إذا كان الجميع يبحث عن الاعتراف، فهل يمكن أن يحصل الجميع على الاعتراف؟ وهل يمكن للجميع الحصول على اعتراف مُرضٍ؟ هل مطالب بعض الفرق الدينية في الحصول على الاعتراف هو أمر مشروع حين يتصادم مع مطالب فئات أخرى مثل مطالب الجمعيات النسوية أو الحقوقية على سبيل المثال؟ وإذا كانت السياقات القيمية لهذين التوجهين متعارضة ومتصادمة فكيف يمكن تحقيق الاعتراف المنصف في هاتيه الحالة؟ خصوصًا إذا ما أخذ في الحسبان مختلف الإشكالات السياسية العويصة التي يمكن أن يؤدي إليها مفهوم مفتوح عن الاعتراف مثلما يقترحه هونيث.

تبدو مشكلة هونيث أنه يميل بفعل نزعات ذاتية إلى إقرار شرعية الاعتراف بالتساوي أكثر من إقرار الاعتراف بالتفاوت، قافراً على معطى أن الاعتراف يحمل صيغتين، اعتراف بالتساوي واعتراف بالتفاوت، والاثنان يمثلان حاجتين إنسانيتين وجوديتين أساسيتين. وإنه لمن الاختزال القول بأن الاعتراف بالمساواة هو وحده الاعتراف المشروع، فهذا الاستنتاج لا يمكن أن يسوغ إلا عبر مبررات عن تصور ذاتي للخير، وهو ما يفعله هونيث على ما يبدو.

يدافع هونيث عن نفسه، حيث يرفض أن يكون مساهماً في ثقافة «دور الضحية» (Victimisation)، «ويحيل هذه الزيادة في مطالب الاعتراف إلى عامل تاريخي ونفسي يتمثل أن الاعتراف يمثل ثقافة جديدة في المجتمع، ويحمل علامات بعض أمراضه في الوقت نفسه، ومن ثم فإن النضال من أجل الاعتراف يحمل دائماً بعداً تأويلياً، بمعنى النضال والصراع من أجل تأويل وضعية معينة»<sup>322</sup>.

مع ذلك تتمثل أهمية أفكار هونيث في أنه يقترح مقارنة مهمة في فلسفة العدالة الراهنة، من ناحية عدّه الاعتراف أهم معيار لتحقيق العدالة. فبعد أن تمثلت جُلّ الفلسفات التقليدية العدالة على أنها نفي للصراع، فإن هونيث يركز على أهمية الصراع ذاته في إحقاق العدالة الاجتماعية، ويجعل منه مصدر كل موازنات العدالة الاجتماعية. فجذلية الصراع والاعتراف تمثل أهم مفاتيح قراءة نظرية هونيث، التي تمثل عدالة الاعتراف أهم مقولاتها.

## 2- نقد المطارحات ما بعد الحداثية

### أ- نقد بول ريكور: مفارقات العدالة الكونية

دارت الجدالات بين بول ريكور الذي يعدّ أحد أهم الوجوه الفلسفية لما بعد الحداثة، وعددٍ من المفكرين والفلاسفة الآخرين الذين اشتغلوا على التنظير للعدالة في المدى الراهن، أمثال جون رولز، أكسل هونيث، هابرماس، والزر، ليفيناس وغيرهم. وقد كان من نتائج هذه الجدالات توجيه انتقادات وتقييمات متبادلة أثمرت عدة رؤى نقدية أسهمت في توضيح الرؤية أكثر حول سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة.

يرفض ريكور مقارنة الصراع/الاعتراف في صيغتها الصرفة، ويرى بأنه يجب ضرورة إدخال عامل «المحبة» كي ينتفي منطق الصراع هذا، ويكون الاعتراف أكثر سلاسة. لكن إذا تم الأخذ في الحسبان أن العدالة كقيمة أو كمعيار قيمي اجتماعي هي كما يراها أرسطو ومن بعده رولز على أنها فضيلة المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأولى، فالى أي مدى يمكن فعلاً تسوية مقارنة ريكور من منظور تاريخي موضوعي؟

يقترح ريكور أن تكون «الذاكرة» هي أساس العدالة التاريخية، حيث يرى ضرورة «واجب الذاكرة» تجاه المآسي والقضايا العادلة. وهذا ما يجعل مقارنته هذه تبدو نمطية للمخيل العام الذي ساد مرحلة ما بعد حرب العالمية الثانية، حيث إن ريكور يبدو متأثراً أيّما تأثر بالمخيل الجمعي الأوروبي الذي دخل مرحلة جديدة، لكنه لا يزال متأزماً بفعل فظائع الحرب بُعيد الحرب العالمية الثانية. ربما تكون فكرة عدالة الذاكرة عند ريكور تعبيراً عن مخيل متأزم من فظائع الحرب العالمية الثانية، أي أنها عدالة انتقالية أكثر من كونها العدالة لذاتها، وهنا يطرح سؤال الكونية والخصوصية مجدداً، فهل يمكن فعلاً تحديد معيار كوني إنساني عمّا يمكن أن تكونه القضايا العادلة؟

عموماً، في الإنسانيات والاجتماعيات، لا يمكن الحكم بالفصل القطعي بين الذاتي والموضوعي، الخاص والعام، وهذا ما يعطي ريكور نوعاً من الموضوعية في الطرح، ففي النهاية ينتج الموضوعي غالباً من تقييم وتفحص متأنٍ للذاتي.

مع ذلك تبقى أهم مكامن الزلل الذي يمكن أن تقع فيه نظرية «عدالة الذاكرة» هي سوء استغلال الذاكرة ذاتها، وهو الأمر الذي دأبت عليه مختلف النظم السياسية، التي تستغل كل منها قدرتها على التحكم في آليات إنتاج المعلومة والمعنى، وصياغة التاريخ الرسمي في شكل دعاية جماهيرية تبرر بها برامجها وتوجهاتها السياسية. فالذاكرة المفرطة قد تكون أيضاً عرضاً مرضياً، حيث تثير الضغائن التاريخية وتحفز ظهور «الهويات القاتلة» على ما يسميها أمين معلوف، وهذا بالذات ما تشهده اليوم المناطق المحتقنة سياسياً، من عودة صراع هوياتي مبني على ذاكرة تاريخية متأزمة.

«إن السجال حول واجب الذاكرة يترجم ليس فقط انتقالها من فضاء الضحايا إلى السلطة السياسية وإلى المجتمع في مجمله، ولكل في تمركزه على المحرقة. كما يتغذى من الخلط بين الأنواع المتضمنة في العبارة ذاتها: من جهة عبادة الموتى الذي ينتمي إلى نظام التقديس، ومن جهة أخرى الآثار المترتبة عن ذلك في المجالات التاريخية والقانونية والمالية والسياسية»<sup>323</sup>.

هذا إضافة إلى ما يمكن أن يلحق بـ«واجب الذاكرة» من متلازمات سيكولوجية، أهمها سيكولوجية الضحية، التراشق التاريخي، العصاب الجماعي وغيرها...، وهذا يعني أن التاريخ في النهاية غير قابل للقبض الأخلاقي. وإذا كانت علاقة التاريخ بالأخلاق بهذا القلق أو التوتر، فإن بناء الاعتراف على الذاكرة التاريخية، هو بناء على رمال متحركة.

يركز ريكور على إعادة طابع الكونية للعدالة وذلك من خلال محاولة ربطها بسياقاتها المتعالية، أي اللاهوت. محاولة ريكور هذه تحمل جدّة ومعاصرة من ناحية ارتباطها بظاهرة عودة الديني في الزمن العولمي، لكنها من جهة لا تزال تبحث عن تسويق، مثلها مثل ظاهرة عودة الديني. فبأي معنى يريد ريكور أن يعيد ربط العدالة بأبعادها الكونية المتعالية؟

تجعل الإجابة عن هذا السؤال بول ريكور في منزلة بين المنزلتين، أي بقاءه معلقاً بين قطبي المعاصرة والماضوية.

إن قول ريكور بضرورة دخول عنصر «المحبة» إلى العدالة في سياقاتها الجمعية، يفترض عودة الأخلاقية إلى المجال الاجتماعي، وربما عودة الديني أيضاً. ومن هنا يطرح السؤال، هل يمكن فعلاً أن تتحقق المحبة «المسيحية» في أبعادها العالمية، بعدما فشلت في هذا مؤسسة الكنيسة

القروسطية التي ادعت نشر «دين المحبة»؟ هل تحتاج نظرية ريكور إلى قابلية التألق والتدين العالمي؟ أم أنها تحتاج إلى أخلاق ودين عالمي؟

لا يعطي ريكور عن هذه الأسئلة إجابات شافية جامعة واضحة، حيث إن إجاباته هي في النهاية إجابات فلسفية استشكالية تترك المجال مفتوحاً على مصراعيه أمام مختلف المنظورات التأويلية والقراءات النقدية.

كما أن بول ريكور لا يقترح نظرية في العدالة بقدر ما يناقش مختلف أفكار العدالة في سياق تفلسفه. إن أفكار العدالة عند ريكور تُعبّر أكثر ما تعبّر عن قراءات ورؤى نقدية تجاه نظريات وأفكار العدالة الأخرى، على ما تشهد به مناقشاته مع رولز، هونيث ووالزر، كما أنه يحاول أن يربط بين مقولاته الفلسفية وما يراه أنه يمثل العدالة.

مفارقة ريكور هي أنه يطمح لإعطاء العدالة بعداً كونياً إنسانياً، لكنه مع ذلك يُنظر لها من زاوية محكومة بمحددات السرديات الصغرى. ويبدو أن التفسير المقنع لهذا الأمر يكمن في أن بول ريكور هو في النهاية فيلسوف من الزمن ما بعد الحداثي.

### ب - نقد ليفيناس: مساءلة الغيرية

منطلق تصورات ليفيناس حول العدالة يعود إلى فلسفته في الغيرية ونظريته عن أخلاق الوجه والبيئة، ومن هذا ينطلق في أفكار حول العدالة تتدرج من جهة في السياق ما بعد الحداثي، ومن جهة أخرى في ظاهرة عودة الديني، حيث إن ليفيناس يعدّ نموذجاً للتنبؤ لعودة المقدس المتعالي في فلسفة العدالة.

يعدّ ليفيناس وهو فيلسوف الغيرية أحد نقاد مركزية الذات الحداثية، أين يقترح نقلة نحو الغيرية، فيصبح الآخر هو مركز الاهتمام، بدل أن تكون الذات هي مركز عينها. وطرح الغيرية عند ليفيناس هو طرح جذري، حيث تمتد غيبيته هذه إلى أبعد من علاقة الإنسان بنظيره الإنسان، فتشمل علاقة الإنسان بالطبيعة، وهنا يقترح ليفيناس نقل العدالة من المجال الإنساني الحصري، إلى مجال أوسع هو علاقة الإنسان بالطبيعة والعالم المحيط به.

يوجه بول ريكور انتقاداً لربط العدالة بالغيرية عند ليفيناس، حيث «أنه لم يساير ليفيناس في العلاقة بين الذات والآخر، وإذا لاحظ أن ليفيناس لم يأخذ بعين الاعتبار مفهوم المبادلة، فإذا اشتغلنا مع الآخر لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره آخر بالمطلق، فلا وجود لعلاقة بدون وجود ما هو مشترك»<sup>324</sup>.

يواصل ريكور نقده ويرى «أن كل فلسفة ليفيناس تقوم على مبادرة الآخر في العلاقة البيئذاتية. وفي الحقيقة إن هذه المبادرة لا تقيم أية علاقة بما أن الآخر يمثل الخارجية المطلقة بالنسبة إلى أنا محددة بوضعها كانفصال. الآخر بهذا المعنى يُحلّ نفسه من كل علاقة، وهذه العلاقة تحدد الخارجية عنها»<sup>325</sup>.

كما يرى ريكور أن مقارنة أخلاقيات الوجه والمسؤولية والعدالة الخاصة بليفيناس هي في النهاية وجهٌ جديد من أوجه نظريات أخلاق الواجب، حيث إنه «من وجهة النظر هذه فإن كلمات المطالبة بتحمّل المسؤولية والحضّ والأمر كلها تنتمي إلى أخلاق الواجب، وهذا ما هو حاصل، ذلك أن ليفيناس تؤرقه الحرب وكذلك فكرة الشر»<sup>326</sup>.

كما يعيد ليفيناس إدخال الرمزية الدينية إلى الفلسفة المعاصرة، حيث يصبح الوجه عنده دلالة على المقدس، كما يستلهم عدة مفاهيم توراتية عن علاقة الأنا بالآخر، وعلاقة الإنسان بالخالق. ربما يخفي ليفيناس كثيراً من التصورات الدينية عن الوجه والآخر، خلف مجموعة مصطلحات تنتمي إلى القاموس الفلسفي الراهن، لكن في النهاية تظهر فلسفته على أنها تمثل بحق عودة الديني إلى الحقل الفلسفي الراهن.

أهم إشكاليات عدالة الوجه كما يطرحها ليفيناس هي إشكالية العنصرية، حيث إن النزعة العنصرية لا تتمثل الوجه في بعد إنساني جامع، أي أن الأوجه هنا لا تتساوى، ويتم تقييمها وفق عدة معايير دينية وعرقية وغيرها. بالتالي فإن الواجب الأخلاقي يفقد خاصيته الكونية التي حاول ليفيناس إضفاءها عليه، إذا ما تم إسقاط الأمر على الواقع، حيث يصبح الوجه وسيلة لتجسد الأحكام التعسفية. وفي هذا السياق يمكن ملاحظة أن مقولة «التعامل بالأوجه»، تحيل في دلالتها «العامة» إلى المحاباة والمحسوبية والعنصرية!

عدة أسئلة تطرح في هذا الإطار، هل الوجه الإنساني بريء؟ هل يمكن تجاوز إمكانات الخداع الإنسانية في صوغ محددات العدالة وفق هذا المعيار؟

صحيح أن ليفيناس يحاول أن يجعل الوجه وتقبله مع الآخر ضامناً للحياة وعدم التعدي على الآخر، لكن فلسفة الوجه هذه لها حدودها، وهي نفسها الحدود الخيرية للطبيعة البشرية. فمع ظهور الشر الإنساني، فإن فلسفة ليفيناس تصل حدودها معه بالذات. كما أن ظهور النزعات الشريرة عند البشر يعني ضرورة ظهور الكيان السياسي المسمى الدولة، ومنه ظهور العدالة كمنظومة قيم اجتماعية، ومؤسسة قائمة بذاتها. هنا بالذات تظهر مشكلة أخرى، حيث إن العدالة التي تفترض دوماً وجود طرف ثالث، تفترض في النهاية معايير للحكم تتجاوز معايير تقابل الوجه مع الآخر، أي أنها حين تتحول إلى مؤسسة ومنظومة قوانين فإنها، بشكل أو بآخر، تحاول أن توجد في معزل عن الوجه ومحدداته الأخلاقية.

«عندها على من تقع مسؤولية اللاعنف وحماية الآخر من القتل والحرب، هل على الأنا وحدها بوصفها مسؤولة مسؤولية مباشرة عن الآخر، حتى وإن لم يكن هذا الآخر مسؤولاً تجاه الأنا، أم على الدولة التي تملك العنف المشروع لمنع العنف المعمم؟»<sup>327</sup>.

\* \* \* \*

تطرق هذا المبحث إلى أهم الأسئلة النقدية المطروحة حول أفكار العدالة في إطار الفلسفة القارية، أولاً في نموذج المدرسة النقدية، وذلك عبر تقييم ونقد أهم ممثليها ممن اهتموا بسؤال العدالة، ويتعلق الأمر هنا بهابرماس وأكسل هونيث، حيث تم توضيح كيف أن أفكارهم حول العدالة تبلورت عبر سلسلة من الجدالات والانتقادات الداخلية والخارجية. كما تمت الإشارة إلى أهم ما يمكن أن يكون ثغرات وأوجه النقص في فلسفاتهم ونظرياتهم في العدالة.

المنهجية والخطوات نفسها اتُّبعت في تقييم التيار ما بعد الحداثي ونقده، مع نموذجي بول ريكور وما يطرحه من إشكاليات الكونية والذات في فلسفة العدالة، ثم إيمانويل ليفيناس عبر مساءلة مقولاته حول الغيرية، عدالة الوجه، العدالة البيئية وعودة الديني.



في هذا الفصل تم التطرق إلى نقد وتقييم مختلف نظريات فلسفة العدالة الراهنة وتياراتها، حيث أُعيد طرح مختلف الأطروحات والنظريات التي تم عرضها في الفصل الثالث، لكن هذه المرة بصيغة نقدية تسائل أهم مواطن الخلل والنقص التي تعتري مختلف ما أتت به مطارحات فلسفة العدالة الراهنة.

لقد تمت مساءلة أطروحات اليسار الليبرالي ومقولاته عن المساواة والعدالة الاجتماعية، من ناحية تسويغها وتنساقها النظري الداخلي، ومن ناحية مآلات تطبيقاتها الواقعية أيضًا. والأمر عينه تم بالنسبة إلى أطروحات اليمين الليبرالي ونظرياته وما تدافع عنه من مقولة الحرية والحقوق الفردانية التي تجعلها أقرب إلى تصورات الليبرالية الكلاسيكية.

أما الجماعاتية فتمت مساءلة أفكارها ومقولاتها الرئيسية، ثم التطرق إلى النماذج الفكرية المدروسة في سياقها كل على حدة. فاختلاف أفكار تايلور، والزرر وساندل وتصوّراتهم في التنظير لفلسفة العدالة يفترض أيضًا اختلافًا في الرؤى النقدية التي تتطرق إلى مختلف هذه الأعمال الفكرية. وبالعموم فإن مساءلة تيار الجماعاتية ينطلق من تفحص الفكرة الأساسية فيه القائلة بأولوية المجتمع على الفرد، والخير على الحق، وآثارها في واقع التطبيق الاجتماعي والسياسي في إطار النظرية الليبرالية، وهذا ما يؤدي إلى البحث عن الغايات والمقولات المسكوت عنها التي قادت المنظرين الجماعاتيين لصوغ نظرياتهم في هذا القالب.

في سياق الفلسفة القارية التي تعدّ مدى آخر للتفلسف في العدالة خارج مركزية التصور الأنغلوسكسوني الراهن في القارة الأمريكية، تظهر مختلف النظريات والفلسفات التي صيغت في إطار النظرية النقدية، على ما طرحه هابرماس وأكسل هونيث، وعلى ما تحمله من جِدّة وحلول نظرية، فإنها تحمل أيضًا عدة أوجه عطالة يمكن نقدها من خلالها، حيث تم تسليط الضوء على وجود بعض الثغرات الفكرية في هذه المقاربات، وما يتبعها من إشكاليات التنظير والتطبيق. في هذا السياق تم مساءلة آمال العدالة الكونية عند بول ريكور وحدودها في العالم الواقعي، وتصوره عن عدالة إنسانية تنطلق من الذات عبر مبدأ الاعتراف. كما تم تناول مقاربة عدالة الوجه والغيرية عند إيمانويل ليفيناس من وجهة نظر نقدية، في محاولة للكشف عمّا يمكن أن تكونه مواطن الزلل والنقص التي تعتريها.

بصفة عامة فالهدف من هذا الفصل كان طرح الأسئلة النقدية ومساءلة مختلف نظريات  
فلسفة العدالة الراهنة ومقارباتها، وتقييم مقولات مختلف تياراتها، في محاولة لكشف المسكوت عنه  
في واجهة مقولاتها الرئيسية. وهذا النقد هو ما يسهم في استكمال محاولة الإجابة عن سؤال العدالة  
في الفلسفة الراهنة.

## الخاتمة

في هذه الدراسة التي تبحر في أمواج الزمن الفلسفي الراهن، بغية محاولة الإجابة عن سؤال أو أسئلة العدالة في الفلسفة الراهنة، تم من جهة عرض أهم الأطر الفكرية التي توطر طرق وأنماط التفكير والتفلسف في العدالة اليوم، ومن جهة أخرى تم عرض أهم توجهات فلسفة العدالة الراهنة هذه وتياراتها ونظرياتها.

وعن فلسفة العدالة الراهنة يمكن القول، إن جلها تنطلق من خلفية ليبرالية، وحتى تلك التي يُنظر لها من خارج البيت الليبرالي الكلاسيكي، فإنها لا تقطع مع النظرية الليبرالية جذريًا. فالنزعة الليبرالية تعدّ أحد أهم الأطر الفكرية التي توطر فلسفة العدالة الراهنة بعامة، وهذا ما يتم ملاحظته في أن أهم الأسماء الفكرية والمنظرين في فلسفة العدالة تنتمي إلى الحقل الليبرالي، سواء تعلق الأمر باليسار الليبرالي المنادي بعودة طرح العدالة الاجتماعية إلى السياسة الليبرالية، أو اليمين الليبرالي الذي يهدف في آن لنقد اليسار الليبرالي والعودة إلى الجذور الكلاسيكية لليبرالية والقول بأولوية الحرية الفردية. كما أن النظرية الجماعية حتى ولو أنها تعدّ نقدًا لفردانية الليبرالية، ودعوة لإعادة ربط العدالة بالخير العام، فإنها في النهاية تظهر كمقاربة ليبرالية ذات طابع مجتمعي. وحتى فلسفة العدالة في المدى الفلسفي القاري الأوروبي وفلسفات ما بعد الحداثة، فإنها لا تقطع مع الليبرالية تمامًا وإن كانت تبدي نقدًا لاذعًا تجاهها من حين إلى آخر.

يمكن ملاحظة أمر آخر هو أن جلّ نقاشات فلسفة العدالة الراهنة ونظرياتها تنتمي إلى الحقل الفلسفي الأنغلوسكسوني، وبالتحديد تركزها في المدى الجغرافي لمنطقة شمال القارة الأمريكية، أي في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وما جاورهما. ومنه يطرح سؤال المركزية والهامش في فلسفة

العدالة الراهنة، أين يمكن ملاحظة بوضوح أن أهم نظريات العدالة المعاصرة والراهنة صادرة من مركز النظام العالمي الحالي. في حين يلاحظ بالمقابل غياب نظريات متكاملة صادرة من الهوامش والأطراف، فمنذ إعادة بعث نقاشات الفلسفة السياسية من بوابة فلسفة العدالة مع المنعطف الرولزي، كانت الليبرالية بصيغتها العامة هي مجال البحث والنقد والتقييم، من دون أن يتم الخروج من عباءتها جذرياً. ومن هذا يطرح سؤال، هل صحيح أن تاريخ التنظير السياسي وفلسفته قد انتهى مع الليبرالية كما أشار إلى ذلك فرنسيس فوكوياما بأنه «نهاية التاريخ»؟

من دون الاستكانة التامة لهذا الطرح التشاؤمي، وأيضاً من دون التساهل في صياغة خطاب تفاؤلي ساذج، فإن بحث سؤال العدالة الراهنة يجد أهميته هنا بالذات، أي عبر إعادة قراءة الواقع التاريخي والحضاري فلسفياً من بوابة سؤال العدالة ذاته. والبداية تكون بمحاولة فهم مطارحات فلسفة العدالة واستيعابها، عبر محاولة إعطاء تعريف واضح المعالم والمحددات لها. فعلى النقيض مما هو شائع في رهن الخطاب السياسي والإعلامي والعلمي، عن أن العدالة تعني نمطاً المساواة، فإن الأمر يبدو أعقد من هذا كثيراً من وجهة نظر فلسفية، ومنه تظهر ضرورة الدراسة الموسعة والمفصلة التي تحاول هذه الدراسة أن تقوم بها لتباحث مفهوم العدالة في أبعاده المختلفة، وكل ذلك حتى يمكن قراءة سؤال العدالة قراءة فلسفية عميقة لا قراءة اختزالية استهلاكية. وهذا يقود إلى طرح سؤال مهم آخر حول ما إذا كانت تحليل فلسفة العدالة الراهنة إلى تغيير جذري في مفهوم العدالة ذاته؟

لا يمكن الإجابة قطعياً بـ لا أو نعم، فمن جهة فلسفة العدالة الراهنة تتميز عن سلفها بعدة خصائص وطبائع تلائم راهينتها التاريخية، ومن جهة أخرى فإنها ليست ابتداءً لمفاهيم وتصورات من عدم، فهي في النهاية تعيد طرح إشكالات العدالة الكلاسيكية في قوالب وأشكال وقضايا راهنية، فإن كانت تمثل منعطفاً مهماً، فإنها لا تمثل قطيعة تامة مع ما سبقها.

تتأثر فلسفات العدالة الراهنة ونظرياتها بالأطر الفكرية العامة التي تحكم المرحلة التاريخية التي تنتمي إليها، فالعولمة وسيادة الفكر الليبرالي ومختلف الإشكاليات التي تتفرع عنها ومنها كلها تؤثر بطريقة جوهرية في طبيعة صوغ نظريات العدالة الراهنة. فالليبرالية المعاصرة ومقولاتها الأساسية المتمثلة بالحرية والمساواة والفردانية ونظام السوق وغيرها، التي تُعدّ إعادة قراءة وتأويل وتطوير لفلسفة الليبرالية الكلاسيكية، تمثل بحق إطاراً فكرياً لجل نظريات الفلسفة الراهنة؛ فتصور

الإنسان في الفلسفة الليبرالية هو تصور ينطلق من نموذج الإنسان الاقتصادي، أي الإنسان في أبعاده الاقتصادية والاجتماعية، وهو الأمر نفسه الذي يسقط على تصورات العدالة. فالعدالة في الليبرالية، هي عدالة في أبعادها الاجتماعية والسياسية. أما عن العولمة كإطار تاريخي، فإنها تمثل الإطار العام للنزعة الكونية الراهنة، بسلبياتها وإيجابياتها، حيث تطرح نموذجاً جديداً من الفاعل البشري، نموذج له قيمه وأخلاقيته الخاصة. صحيح أن العولمة ليست بذلك الحياد الأخلاقي الذي يمكن أن يحيل عليه مفهوم الكونية، حيث يلاحظ أن الحلم بالهيمنة العالمية على ما حلمت به المشاريع الإمبراطورية الكلاسيكية يتم تدويره وتخفيفه في مطارحات العولمة، فيجد امتداداته في كونية العولمة بصيغ أقل حدة، عبر آليات السوق والتكنولوجيا ومختلف آليات ما يسمى «الهيمنة الناعمة».

في الفضاء العولمي تبرز كذلك ظاهرة عودة الديني، كأحد أهم الإشكاليات المطروحة في هذا السياق، وذلك من حيث تأثيرها على أفكار العدالة، وعلى الإنسانية ومنظومات القيم بعامة. فصحيح أن عودة الديني في المدى الراهن لا تعني ظهور ديانات جديدة بالمعنى الحرفي للكلمة، حيث تظهر كأنها أقرب إلى إعادة تدوير الأفكار الدينية السابقة وتأويلها، في قوالب معاصرة، مثل ظاهرة ما يعرف بالأصوليات. لكن الأهم من هذا يبقى الآثار المترتبة عن عودة على الحياة الوجودية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية في المدى الراهن.

مع ذلك ففلسفة العدالة الراهنة تتميز باهتمامات ونزعات تميزها عما سبقها، فهي تهتم بقضايا معاصرة وراهنه لم يسبق أن كانت محور الاهتمام الفلسفي القديم، مثل العدالة البيئية والعدالة الجنديرية. كما أنها حاولت إعادة طرح بعض القضايا والإشكاليات الأخرى التي تم تجاهلها سابقاً أو تهميشها، مثل إشكاليات العدالة في الحرب. كما عملت على إعادة مساءلة قضايا وفتح ملفات مقولات كانت قد وضعت لها إجابات نمطية لوقت طويل، مثل المساواة والتفاوت، الحق والخير وغيرها. وفي ما يلي يمكن سرد أهم معالم فلسفة العدالة الراهنة:

1- جدلية الحق والخير: تعيد فلسفة العدالة الراهنة طرح إشكالية علاقة العدالة بثنائية أو جدلية الحق والخير، بل إنها تعدّ هذه الجدلية مقولة محورية في أي نظرية عدالة. وتحدد طبيعة قراءة وتصور هذه الجدلية ومختلف المقاربات والفرضيات التي صيغت بها توجهات وتيارات فلسفات العدالة الراهنة؛ فاليمين الليبرالي يقدم الحق عن الخير، والأمر نفسه لكن بصفة أقل جذرية

في طروحات اليسار الليبرالي، في حين أن الجماعاتية تتبنى طرح أسبقية الخير عن الحق، وبقية النظريات والمقاربات الأخرى فإنها تتبنى مقاربات مختلفة ومتنوعة الموازنات عن إشكالية الحق والخير. فيظهر أن ضبط الأولوية ومعيارية الحق والخير بالنسبة إلى فلسفة العدالة الراهنة، مثل ضبط إشكالية الخير والشر بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق.

2- المساواة ومفهوم جديد عن التفاوت: في الفلسفة الراهنة لم تعد إشكالية التفاوت تصب في مواضيع التمييز العنصري أو العرقي بدرجة أولى، ففي فضاء دولي محكوم بمثل حقوق الإنسان، ونزعات الديمقراطية، يتم ألياً على مستوى الخطاب تجريم العبودية الصريحة والتمييز العنصري على أساس اللون والعرق، ولم يعد يُنظر إلى النساء تشريعياً - كأفراد أقل درجة من الرجال. وهكذا أصبحت هذه القضايا التي كانت محورية في بداية القرن العشرين قضايا قد تم تجاوزها جزئياً أو كلياً، بفعل أن أغلبها قد نجحت في تحقيق مكاسب كبيرة أو تحققت أغلب مطالبها. ومنه يظهر أن مفهوم التفاوت في القضايا الحقوقية القديمة قد تغير مدلوله في الزمن الراهن.

اليوم تُطرح إشكالية الفروق من أوجه جديدة، صحيح أن إشكالية الميز العنصري وخصوصاً الميز الجنسي لا تزال مطروحة على الساحة، لكنها لم تعد مطروحة بالجزئية نفسها مثلما كانت عليه الحال قبل قرن من الزمان مثلاً. فلم تعد الإشكالية إقرار خطأ الميز العنصري أو الجنسي، بل أصبحت إشكالية نظرية وتطبيق، أي حسن وسوء تطبيق محددات المساواة وإلغاء الميز. أيضاً لا تزال مسألة الفروق والتفاوتات مطروحة لكن بصيغة جزئية وخصوصية، وليس بالصيغة الكلية السابقة نفسها. فظهرت إشكالية مساواة الأجور بين الرجل والمرأة، وأسئلة مثل هل تستطيع المرأة القيام بكل الأعمال التي يقوم بها الرجل كلاسيكياً؟ عدد من الإشكالات النظرية حول طبيعة الذكر والأنثى، وإشكالات المابين جنسين، من قبيل المثلية الجنسية وظاهرة التحول الجنسي وغيرها، التي فرضتها مختلف التطورات الطارئة على الراهن المعيش.

كذلك تعدّ إشكالية التعدد الثقافي أحد أهم إشكاليات التفاوت الراهنة، وهنا تطرح إشكالية التساوي والتفاوت بين مختلف الثقافات، وكذلك تطرح إشكالية تحديد معايير للتفاوت أو مرجعية للمساواة. لكن، وحيث إنه وفي ظل أن المخيال الإنساني العام في الإطار التاريخي الراهن هو مخيال مؤسس على نموذج «الإنسان الاقتصادي»، فإنه يصعب الحديث عن المساواة إلا في داخل نظم سياسية قائمة، أي أنه لا يمكن فعلياً الحديث عن مساواة فعلية بين كل البشر في ظل منظومة

دولية يحكمها منطق التأثيرات السياسية، واعتبارات المصلحة السياسية قبل الحق الفردي. فالواقع شيء والتتظير شيء، المايجب أن يكون سياق، والكائن سياق، والكائن محكوم بمحددات «الإنسان الاقتصادي» التي يصبح الحديث معها عن مساواة إنسانية كونية، ضربًا من الآمال النظرية والسراب الواقعي.

بمعنى آخر، فإن المدى الراهن ليس عصر المساواة التامة، بقدر ما يمثل مفهومًا جديدًا من للتفاوت. أما عن المساواة الإنسانية فإنها تبقى مشروعًا فكريًا ومثاليًا نظريًا مطروحًا بقوة في سياقات فلسفة العدالة الراهنة.

3- مبدأ الاعتراف: يعدّ الاعتراف أحد أهم المفاهيم في قاموس الفلسفة السياسية الراهنة، فإن ظهرت في سياقه نظريات متخصصة في الدفاع عن عدالة الاعتراف على ما نجده عند أكسل هونيث أو تشارلز تيلور، وبدرجة أقل نانسي فرايزر وبول ريكور، فإن أغلب فلسفات وأفكار العدالة الراهنة الأخرى تناول أيضًا إشكالية الاعتراف كأحد أهم مقولات العدالة الراهنة. كما أن الاعتراف يعدّ اليوم تيمة رئيسية في الفلسفة السياسية بعامة، فهو موضوع شغل أهم منظري الفلسفة السياسية المعاصرة بمختلف توجهاتهم، ومن بينهم فرنسيس فوكوياما الذي صاغ أطروحة نهاية التاريخ حول إشكالية الرغبة في نيل الاعتراف. كما أن الفلسفة المعاصرة اشتغلت بهذا المفهوم على ما يظهر عند ميشيل فوكو أو جاك دريدا. فالاعتراف أصبح أحد أهم محددات تجسد العدالة في سياقاتها النظرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الراهنة.

من أبرز خصائص نظريات العدالة الراهنة قدرتها على التعامل مع الحالات المعزولة التي أهملتها نظريات العدالة الكلاسيكية. ذلك لأن فلسفة العدالة الراهنة تبدو مؤمنة بالاختلاف، عكسًا عن منطق التماهي، القائل بثنائية المركز والهوامش المعزولة، السائد في فلسفة العدالة الكلاسيكية. فكان الاعتراف هنا هو وسيلة التعامل مع هذا الاختلاف.

4 - العدالة الانتقالية: يعدّ مفهوم العدالة الانتقالية من المفاهيم المعاصرة التي طرحتها الفلسفة السياسية المعاصرة، فالعدالة لم تعد مبدأ واحدًا مطلقًا صالحًا لكل زمان ومكان كما كانت عليه الحال في الفلسفة الكلاسيكية، بل أصبح الخطاب الراهن يتحدث عن عدة مراحل انتقالية لتطبيق العدالة سياسيًا، وذلك نتيجة الطبائع المتنوعة للعدالة من مرحلة إلى أخرى. إن مفهوم العدالة الانتقالية، لا يحيل على مفهوم كلي عن العدالة، بل على إجراءات مرحلية تهدف إلى الوصول إلى العدالة، الغاية

منها الانتقال من مرحلة سياسية غير مشروعة إلى مرحلة مشروعة، أي أن العدالة الانتقالية هي في حد ذاتها مشروع للانتقال إلى العدالة. وليس مفهوم العدالة الانتقالية وليد الفكر الراهن حصراً، حيث نجده في فلسفات العقد الاجتماعي، متجسداً في آلية الانتقال من العدالة الطبيعية إلى العدالة المدنية، لكن هذا المصطلح بصيغته الحالية «عدالة انتقالية» دخل حيز التداول في المجال الفكري الراهن، وأصبح أحد أهم مفاتيح الفكر السياسي اليوم عبر مختلف سياقات الخطاب الإعلامي والسياسي والفكري.

4 - عدالة تطبيقية: من مميزات التفكير الراهن في العدالة أنه تفكير تطبيقي، فلم نعد نعثر على بناءات نظرية موهلة في التجريد على ما يظهر عند أفلاطون أو كانط. صحيح أنه يوجد تأثير لدى الفلاسفة والمفكرين المعاصرين بكانط من أمثال جون رولز وهابرماس، لكنه يبقى في أساسه محاولة لنقل أفكار كانط من الفلسفة المجردة إلى النظرية الاجتماعية السياسية، وهذا ما يؤكد هابرماس، في حين ما يفتأ رولز يردد أن نظريته هي نظرية في الفلسفة السياسية وليست نظرية فلسفية مجردة.

يلاحظ أيضاً وجود تماهٍ بين فلسفة العدالة الراهنة والفلسفة السياسية، فلسفة العدالة الراهنة انطلاقاً من إعادة بعثها في المنعطف الرولزي، أصبحت متجذرة داخل سياقاتها السياسية والاجتماعية، من مرجعية التعريف الأرسطي عن أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات السياسية. فسؤال العدالة في الفلسفة الراهنة لا يفصل عن محدداته المحايثة، أي سياقاته الاجتماعية والسياسية.

صيغة التركيز على البعد التطبيقي أكثر من النظري توجد تقريباً في أغلب نظريات العدالة الراهنة ومقارباتها. فالعدالة أصبحت تُصوّر في المدى الراهن على أنها عدالة اجتماعية وسياسية قبل كل شيء.

5 - المركز والهامش والتعدد الثقافي: من أهم إشكاليات فلسفة العدالة الراهنة هي إشكالية التعدد الثقافي، فكل نظرية في العدالة أصبحت مطالبة بتبرير انتماءاتها وإحالاتها، بين الخصوصية الثقافية وبين الكونية الإنسانية. وهذا ما يظهر جلياً في أهم نقاشات فلسفة العدالة الراهنة، التي دارت حول مسألة طبيعة نظرية العدالة عند جون رولز.



التعدد الثقافي هو تيمة رئيسية في نظريات الفلسفة السياسية الراهنة، وقد اشتغل عليه بالخصوص عدد من المفكرين البارزين أمثال تشارلز تايلور وويل كيمليكا ومايكل والزر وغيرهم، حيث إن إشكالية الكونية الإنسانية للقيم الليبرالية وخصوصيتها كانت مفصلاً مهماً في اختلاف مختلف مقاربات العدالة الراهنة، كما أن تحديد طبيعة تعامل النظام السياسي مع التنوع والتعدد الثقافي حدد أيضاً اختلاف المقاربات الفلسفية والفكرية المصوغة وتتوَعها، والاستراتيجيات السياسية المختلفة المتبعة، فتظهر قضايا الهجرة والتنوع الثقافي وعودة الديني، التي أصبحت اليوم أهم القضايا الجدالية المطروحة على ساحات النقاش والتي سال حولها الكثير من الحبر.

كذلك فمن أهم قضايا العدالة الراهنة قضايا تدخل في مقارنة إشكاليات المركز والهامش، مثل قضية البيئة، التي تم تهميشها أمام مركزية الإنسان، وقضايا النسوية التي همّشتها المركزية الذكورية، وقضايا الثقافات الأخرى المهمشة أمام سطوة الثقافة الليبرالية الغربية.

6 - نقد النمطية القيمية: من أهم الخصائص الظاهرة في فلسفة العدالة الراهنة، هي نقد النمطية القيمية في قضاياها التي تدافع عنها. فلم تعد الليبرالية تدافع عن الحرية في مقابل أن تدافع الاشتراكية عن المساواة على سبيل المثال، حيث مثل زوال التصورات المانوية عن العدالة سمة مميزة في أفكار العدالة الراهنة، فحتى لو دافعت نظريات في العدالة الراهنة عن مطلقة قيم معينة أو حقوق الإنسان المعاصرة، فإنها تترك دائماً مجال مناورة للاحتمال والنسبية القيمية، وهذا ما لم يكن يوجد كثيراً في الأفكار القديمة عن العدالة. إن إشكاليّتي الحق/الخير والحرية/المساواة أصبحتا مواد خامة قيمية، تحاول كل نظرية راهنة في العدالة أن تمزج بينها بمعادلات وموازنات مختلفة، علها تتوصل للعدالة، أو ما يمكن أن تكونه العدالة.

7 - التعدد والتنوع: لم تعد فلسفة العدالة الراهنة تتناول العدالة ككل واحد، أو كفضيلة كاملة أو قيمة مطلقة. فقد أضحت تناول مختلف إشكاليات العدالة مجالياً، فمنها ما يدرس العدالة السياسية ومنها ما يدرس العدالة الاجتماعية وأخرى تدرس العدالة الاقتصادية، في حين تضطلع نظريات أخرى بالعدالة البين جنسية وأخرى بالبيئة وغيرها من مختلف الإشكاليات التي يطرحها الزمن الراهن، والتي من الممكن أن تتداخل مع العدالة. فلسفة العدالة الراهنة تختلف عن نظيرتها الكلاسيكية كما تظهر عند رواد فلسفة العدالة الكلاسيكية أمثال أفلاطون وكانط، في أنها تتناول العدالة من مختلف محددات التعدد والتنوع والتعقيد التي تمثل أهم خصائص الفلسفة الراهنة.

في هذا السياق يجدر التنويه بطرح مايكل والزر عن مجالات العدالة، الذي يعد فكرة بالغة الأهمية في إطار تنظيرات فلسفة العدالة الراهنة تعبر عن التوجه التخصصي والمجالي لفلسفة العدالة الراهنة.

صحيح أن العدالة مثلها مثل غيرها من القيم والأفكار التي ترتبط جميعها بسياقاتها التاريخية وظرفيتها المؤطرة، لكنها مع ذلك تتميز بامتدادها الأفقي الذي يجعلها قادرة نسبيًا على مقاومة نواميس الفساد وفق منطق الصيرورة التاريخية، حيث تتمظهر كمثال مطلق، ومن هنا بالذات تستمد مشروعيتها وجاذبيتها الاستثنائية وهالة القداسة التي يحيطها بها مخيال الوعي الجمعي الإنساني، حيث تظهر العدالة على أنها مركز ثقل القيم، التي تستمد منه كل القيم توازنها ومشروعيتها في المجتمع الإنساني.

هكذا تجد فلسفة العدالة باشتغالها على الحقل المعرفي للعدالة نفسها تخوض في رهانات أسئلة الحاضر بمختلف سياقاته الثقافية والاجتماعية والسياسية. كما تخوض في أسئلة المآلات والمستقبل، في الوقت نفسه الذي تجد نفسها مضطرة إلى مساءلة الماضي، الذي تتكون فيه جذورها.

من هنا تبرز مكانة سؤال العدالة وأهميته وسط مختلف متغيرات الراهن ومستجداته ومحدداته، وهو الذي تطرقت إليه سرديات فلسفة العدالة الراهنة محاولة الإجابة عنه عبر مختلف مطارحاتها، ونظرياتها، وتياراتها ومقولاتها. فتجلى سؤال العدالة فيها كسؤال فلسفي بامتياز، راهني بتجلى سؤال من شأنه الغوص في أغوار المحيطات الفلسفية بحثًا عن بوصلة إشكالاته النظرية، والاجتماعية والسياسية المختلفة، مُبحرًا بين أقطاب الحق والخير، والمساواة والحرية، والإنصاف والاعتراف، مخترقًا بذلك خبايا زوايا المسكوت في خطابات الزمن الراهن.

صحيح أن مفهوم العدالة في المدى الراهن يبدو مفهومًا هلاميًا، يصعب القبض عليه، لكن هذه الخاصية بالذات هي ما يمكن أن تُفسّر تعدد مفاهيم فكرة العدالة تصورًا وتمثلاً. وهو الأمر الذي يجعل من سؤال العدالة مطارحة نظرية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، على درجة كبيرة من الأهمية في الفكر الفلسفي الراهن، أين يتجلى فيه كبوصلة يمكن من خلالها استشراف مآلات وتوجهات الأطر التاريخية والفكرية للراهن المعيش، الذي تحكمه نزعات تأنيث الحضارة، ودمقرطة السياسية، ورسملة الاقتصاد، ولبرلة المجتمع، وتشويؤ الإنسان، وضياح الحقيقة وتصدع منظومات المعنى.



## المراجع

### 1- العربية

#### كتب

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تهذيب الأخلاق. دراسة وتحقيق عماد الهلالي. بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2011.

أركون، محمد. العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب. ترجمة هاشم صالح. ط 3. بيروت: دار الساقي، 1996.

اشبنجلر، أسزوالد. تدهور الحضارة الغربية. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1964. 2 ج.

أفلاطون. الجمهورية. ترجمة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

الألوسي، حسام محيي الدين. التطور والنسبية في الأخلاق. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989.

باتيفول، هنري. فلسفة القانون. ترجمة سموحي فوق العادة. ط 4. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1984.

باسكال، بليز. الخواطر. ترجمه إلى العربية إدوار البستاني. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972.

باومان، زيغمون. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

بريه، إيميل. تاريخ الفلسفة. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، -1988.

بغورة، زواوي. الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية. بيروت: دار الطليعة، 2012.

بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

البناء، جمال. نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1995.

بوبر، كارل. بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي. ترجمة عبد الحميد صبره. بيروت: دار الساقى، 1992.

بوتومور، توم. مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس؛ مراجعة محمد حافظ دياب. ط 2. طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2004.

بوطرفة، أيمن. العقلية المؤامراتية وتجلياتها على الفكر السياسي الإسلامي: قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية. القاهرة: مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع، 2017.

بوعزة، الطيب. نقد الليبرالية. القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013.

بومنير، كمال. النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر إلى أكل هونيث. بيروت: الدار العربية للعلوم-ناشرون، 2010.

بينمور، كين. نظرية الألعاب: مقدمة قصيرة جدًا. ترجمة نجوى عبد المطلب. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016.

تشومسكي، نعوم. الربح مقدمًا على الشعب: النيوليبرالية والنظام العالمي. ترجمة لمى نجيب. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

\_\_\_\_\_. النظام العالمي الجديد والقديم. ترجمة عاطف معتمد عبد الحكيم. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

تيندر، جلين. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية. ترجمة مصطفى غنيم. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1993.

الجابري، محمد عابد. قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

جونسون، ديفيد. مختصر تاريخ العدالة. ترجمة مصطفى ناصر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012. (عالم المعرفة؛ العدد 387)

جيجن، أولف. المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمه عن الألمانية وعلق عليه عزت قرني. القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 1983.

حرب، علي. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994.

\_\_\_\_\_. حديث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي. عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009.

حوسو، عصمت محمد. الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009.

درايزك، جون س. وباتريك دنلفي. نظريات الدولة الديمقراطية. ترجمة هاشم أحمد محمد.  
القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

دلسول، شانتال ميلون. الأفكار السياسية في القرن العشرين. ترجمة جورج كتورة. بيروت:  
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.

روا، أوليفيه. الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار  
الساقى، 2012.

روس، جاكين. الفكر الأخلاقي المعاصر. ترجمة عادل العوا. بيروت: عوידات للنشر،  
2001.

روسو، جان جاك. أصل التفاوت بين البشر. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: مؤسسة هنداوي  
للتعليم والثقافة، 2012.

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع  
شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

\_\_\_\_\_. نظرية في العدالة. ترجمة ليلي الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،  
(2011)، ص 51.

ريكور، بول. الذات عينها كآخر. ترجمة جورج زيناتى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة،  
2005.

\_\_\_\_\_. العادل. ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو؛ مراجعة صالح محجوب.  
قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003. 2 ج.

ساندل، مايكل ج. العدالة وما الجدير أن يعمل به؟. ترجمة مروان الرشيد. بيروت: مؤمنون  
بلا حدود، 2015.

\_\_\_\_\_. الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة محمد هناد. بيروت: المنظمة العربية  
للترجمة، 2009.

سباين، جون. تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث. ترجمة راشد البراوي. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2010.

سبيلا، محمد وعبد السلام بن عبد العالي. حقوق الإنسان. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004. (دفاتر فلسفية؛ 7)

سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. تونس: دار الجنوب للنشر، 2004.

سميث، أدريان، أليسون ستيننج وكاتي ويلز. العدالة الاجتماعية والليبرالية الجديدة: منظورات عالمية. ترجمة وائل حمدي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016.

سن، أمارتيا. فكرة العدالة. ترجمة مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم-ناشرون، 2010.

شاتليه، فرانسوا. تاريخ الأيديولوجيات. ترجمة أنطون حمصي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997. 3 ج.

شريعتي، علي. الإسلام ومدارس الغرب. ترجمة عباس الترجمان؛ تحقيق وتعليق محمد حسين بزي. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2008.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982. 2 ج.

العالم، جلال أمين. العولمة. القاهرة: دار الشروق، 2009.

عبد المجيد، ممدوح. العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون. [د. م.]: [الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2015.

فرويد، سيغموند. قلق في الحضارة. ترجمة جورج طرابيشي. ط 4. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996.

فريدمان، بينوا وغي هارشر. فلسفة القانون. ترجمة محمد وطفه. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، 2002.



فوكوياما، فرنسيس. مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006.

\_\_\_\_\_ . نهاية التاريخ وخاتم البشر. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

فيشر، ديفيد. الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟. ترجمة عماد عواد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014. (عالم المعرفة؛ العدد 414)

قاعود، يحيى سعود. أطروحات فوكوياما وهنتنغتون والنظام العالمي الجديد: دراسة تحليلية مقارنة. الرياض: مركز البيان للدراسات والبحوث، 2016.

قاموس المعتمد. بيروت: دار صادر، 2000.

قطب، سيد. العدالة الاجتماعية في الإسلام. القاهرة: دار الشروق، 1995.

كالهون، نويل. معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية. ترجمة ضفاف شربا. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

كريتشلي، سايمون. الفلسفة القارية: مقدمة قصيرة جدًا. ترجمة أحمد شكل؛ مراجعة مصطفى محمد فؤاد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016.

كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار – مجادلات-رهانات. ترجمة نبيل سعد. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2003.

كوركوف، فيليب. كبار المفكرين في السياسية. ترجمة علي نجيب إبراهيم. بيروت: دار الكتاب العربي، 2014.

كونزمان، بيتر، فرانز بيتر بوركارد وفرانز فيدلمان. أطلس الفلسفة. ترجمة جورج كتورة. ط 11. بيروت: المكتبة الشرقية، 2003.

كيبيل، جيل. يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة. ترجمة نصير مروة. قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992.

كيسنجر، هنري. النظام العالمي: تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ. ترجمة فاضل جتكر. بيروت: دار الكتاب العربي، 2015.

لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 2001.

لويد، دينيس. فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981. (عالم المعرفة؛ العدد 47)

ماتون، سليفان. حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس. ترجمة محمد الهلالي. ط 2. [الرباط]: مطبعة إمبريال، 1999.

ماركوز، هربرت. الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابيشي. ط 3. بيروت: دار الآداب، 1988.

مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

\_\_\_\_\_. المعجم الوجيز. تصدير إبراهيم مذكور. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1994.

\_\_\_\_\_. المعجم الوسيط. ط 4. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.

مجموعة مؤلفين. العدالة والإنسان: أسئلة الواقع ورهانات المستقبل. إشراف عبد القادر بوعرفة وبومدين بوزيد. وهران، الجزائر: منشورات الأبعاد القيمية، 2008.

محمود، محمد عثمان. العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، 2014.

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، 2002.

مصدق، حسن. يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

المطهري، مرتضى. العدل الإلهي. ترجمه إلى العربية محمد عبد المنعم الخاقاني. بيروت: الدار الإسلامية، 1997.

النشار، مصطفى. أفلاطون: رائد المثالية. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2018.

نيتشه، فريدريك. غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة. ترجمة علي مصباح. بيروت: منشورات الجمل، 2010.

\_\_\_\_\_. ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل. ترجمة جيزيلا فالور حجا؛ مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي، 2003.

\_\_\_\_\_. هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد. ترجمة علي مصباح. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2007.

هابرماس، يورغن. الحداثة وخطابها السياسي. ترجمة جورج تامر؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: دار النهار للنشر، 2002.

هارفي، ديفيد. الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي. ترجمة مجاب الإمام. الرياض: مكتبة العبيكان، 2008.

هان، بيونغ تشول. مجتمع الشفافية. ترجمة بدر الدين مصطفى. بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019.

هاو، آلن. النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت. ترجمة ثائر ديب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

هوبز، توماس. اللفيathan: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي، 2011.

هوبزباوم، إريك. العولمة والديمقراطية والإرهاب. ترجمة أحمد حمدان ونزهة طيب. بيروت: الدار العربية للعلوم-ناشرون، 2009.

هيلد، فيرجينيا. أخلاق العناية. ترجمة ميشيل حنا متياس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008. (عالم المعرفة؛ العدد 356)

هينتنغتون، صموئيل. صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب. ط 2. بغداد: دار سطور، 1999.

وهبة، مراد. المعجم الفلسفي. القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007.

يفوت، سالم. المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر. بيروت: دار الطبيعة، 1999.

## دوريات

بوناب، كمال. «جدلية تقنين منظومة تشريعية دولية للحرب في ضوء التراث المسيحي الوسيط ومن خلال «الحروب العادلة» لـ «مايكل والزر»». مجلة المعيار (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة – الجزائر): العدد 42، حزيران/يونيو 2017.

ديوس، سارة. «العدالة من مطلب-إنساني إلى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر». مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر 2): العدد 15، 2018.

سلطان، محمد. «العدالة الانتقالية والقانون». مجلة القانون المجتمع والسلطة (جامعة وهران): العدد 2 (2013).

السيد ولد أباه، عبد الله. «نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقاداتها». مجلة التسامح: العدد 24، خريف 2008

المطيري، عبد الله. «روبرت نوزك وسؤال العدالة». الشرق الأوسط: 11/1/2014.

## رسائل جامعية، أطروحات

الحاج، رباني. «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور. (أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011-2012).

## دراسات منشورة على الإنترنت

الشريف، حمدي. «نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 18 نيسان/أبريل 2016، <<https://bit.ly/3sIfSdt>>.

مبروك، سلمى بالحاج. «إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر». مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أيار/ مايو 2015. <<https://bit.ly/3jbKwcg>>.

## 2 – الأجنبية

### Books

Brachet, Auguste. Dictionnaire étymologique de la langue française. 9ème éd. Paris: Bibliothèque d'éducation, 1911.

Buvet, Laurent [et al.]. Autour du communautarisme. Paris: Centre de recherche politique de science po, 2005. (Les cahier de CEVIPOF)

Chalier, Catherine et Miguel Abensour (dirs.). Emmanuel Lévinas. essais)-Paris: Le Livre de Poche, 1993. (Cahier de l'Herne, coll. Biblio

Chomsky, Noam. Comprendre le pouvoir. Trad. par Hélène Hiessler. Bruxelles: Editons Aden, 2006.

De Tocqueville, Alexis. De la démocratie en Amérique. 12ème éd.  
Paris: Institut Coppet, 2012.

Dworkin, Ronald. Justice for Hedgehogs. Cambridge, MA: The  
Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Foucault, Michel. Les Mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.

Fraser, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics:  
Redistribution, Recognition, Participation. Berlin: Wissenschaftszentrum  
Berlin für Sozialforschung, 1998.

Friedman, Milton. Capitalisme et Liberté. Traduit de l'anglais A. M.  
Charno. Paris: R. Laffont, 1971.

Fukuyama, Francis. Le Début de l'histoire: des origines de la  
politique à nos jours. Traduction de Pierre Guglielmina. Paris: Éditeur Saint  
Simon, 2012.-

\_\_\_\_\_. The End of History and the Last Man. New York: The  
Free Press, 1992.

Armand-\_\_\_\_\_. Le Grand bouleversement. Traduit par Denis  
Canal. Paris: La Table ronde, 2003.

Gilligan, Carol F. In a Different Voice Psychological Theory and  
Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Hans, Jonas. Le Principe responsabilité: Une Ethique pour la  
civilisation technologique. Traduit de l'allemand par Jean Greisch. Paris:  
Edition Cerf, 1992.

Hayek, Friedrich A. Droit, législation et liberté: Une nouvelle formulation des principes Libéraux de justice et d'économie politique. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. 3 tomes.

Tome 2: Le Mirage de la justice sociale.-

Honneth, Axel. La Lutte pour la reconnaissance. Paris: Edition du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. La Société du mépris: vers une nouvelle théorie critique. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: Éditions La Découverte 2006. (coll. «Armillaire»)

Le Choc des civilisations. Paris: Edition Odile-Huntington, Samuel P. Jacob 1997.

Kymlicka, Will. Les Théories de la justice: Une introduction. Traduit Upéry. Paris: La Découverte, 2003.-de l'anglais par Marc Saint

Lévinas, Emmanuel. Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité. Paris: Le essais)-Livre de Poche, 1992. (Coll. Biblio

Negri, Antonio. Le Pouvoir Constituant: Essai sur les alternatives de la modernité. Paris: Edition PUF, 1997.

Nietzsche, Friedrich. Considérations inactuelles (première série). Traduit par Henri Albert. Paris: Edition mercure de France, 1907.

Les Notions philosophiques dictionnaire, tome 1, volume dirigé par Encyclopédie philosophique universelle, vol. 2, 2ème éd.-Sylvain Auroux, Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Le Petit Larousse illustré, édition 2014 Lognes: Roto France Impression, 2013.

Joseph. *La Guerre et la paix*. 3<sup>ème</sup> éd. Paris: E.-Proudhon, Pierre éditeur, 1861. 2 tomes.-Dentu libraire

Ricœur, Paul. *Soi - Même comme un autre*. Paris: Edition du Seuil, 1990.

Simard, Marc et Christian Laville. *Histoire de la civilisation*  
Laurent, Québec: Éditions du-occidentale: Une perspective mondiale. Saint  
Renouveau pédagogique, 2000.

Spector, Céline. *Le Pouvoir*. Paris: GF Flammarion, 1997.

Taylor, Charles. *Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne*. Traduit par Charlotte Melançon. Paris: Seuil, 1998.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

\_\_\_\_\_. *Un siècle de philosophie 1900 - 2000*. Paris: Gallimard, 2000.

## Periodicals

Bloor, Chris. «Interview with Charles Taylor.» *Philosophy Now*  
August 2009.-Magazine: no. 74, July



Champeau, Serge. «Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité.»  
.1999 ,4-*Revue Philosophique de Louvain*: 4ème série, tome 97, nos. 3

Clément, Elisabeth. «La Justice,» Edition numérique Pierre Hidalgo,  
*La Gaya scienza* (avril 2011.

Dworkin, Ronald. «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare.»  
*Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3 (1981.

Dworkin, Ronald. «What is Equality? Part 2: Equality of Resources.»  
*Philosophy and Public Affairs* : vol. 10, no. 4, 1981.

Guillaume, Durin. «Lecture des livres: «Morale maximale, morale  
minimale» et «De la guerre et du terrorismo.» *Politique étrangère*: vol. 70,  
no. 1, 2005.

Lacroix, Justine. «Communautarisme et pluralisme dans le débat  
français: Essai d'élucidation.» *Éthique publique*: vol. 9, no. 1, 2007.

Melkevik, Bjarne. «Du contrat à la communication: Habermas  
critique Rawls.» *Philosophiques*: vol. 24, no. 1, printemps 1997.

Olivier, Perru. «Jürgen Habermas et John Rawls: Débat sur la justice  
politique.» *Revue Philosophique de Louvain*: Quatrième série, tome 95, no.  
2, 1997.

Claude. «Le Communautarisme et la question du droit-Poizat, Jean  
des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice.» *Le  
Philosophoire*: no. 3 (2001/3).

Roman, Sébastien. «Justice sociale et luttes pour la reconnaissance:  
La Question de l'agapé.» *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*: vol. 6, no.

2, 2015.

Rouban, Luc. «La Philosophie formelle de l'État selon Robert Nozick: À propos de Anarchy, State and Utopia.» *Revue Française de Science Politique*, Fondation Nationale des Sciences Politiques: 34e année, no. 1, 1984.

Seymour, Michel. «La Politique de la reconnaissance et la théorie critique.» *Politique et Sociétés*: vol. 28, no. 3, 2009.

Fabien. «Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité-Spitz, Jean et de la liberté,» *Revue internationale de philosophie*: vol. 59, no. 233 (3) 2005.

#### Theses

Javid, Mohammed Javad. «Droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique: Une étude comparative du Christianisme et de l'Islam.» (Thèse pour le doctorat en droit, université des sciences sociales de toulouse, janvier 2005).

#### Electronic Studies

Leseur, Alexia. «Les Théories de la justice distributive,» *Cahier no.*, école polytechnique centre national de la recherche scientifique, 009-2005 -ouvertes.fr/hal-Paris, avril 2005, p. 8, <<https://hal.archives/document/00242968>>.

## Notes

[1←]

مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط 4 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 588.

[2←]

مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص 117.

[3←]

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 2 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 58، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007)، ص 411.

[4←]

أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 2 (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 718.

[5←]

Le Petit Larousse illustré, édition 2014 (Lognes: Roto France Impression, 2013), p. 643.

[6←]

مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، تصدير إبراهيم مذكور (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1994)، ص 409.

[7←]

قاموس المعتمد (بيروت: دار صادر، 2000)، ص 400.

[8←]

Auguste Brachet, Dictionnaire étymologique de la langue française, 9ème éd. (Paris: Bibliothèque d'éducation, 1911), p. 314.

[9←]

لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 717.

[10←]

Les Notions philosophiques dictionnaire, tome 1, volume dirigé par Sylvain Auroux, Encyclopédie philosophique universelle, vol. 2, 2ème éd. (Paris: Presses

universitaires de France, 1998), p. 1406.

[11←]

وهبة، المعجم الفلسفي، ص 411.

[12←]

Elisabeth Clément, «La Justice,» Edition numérique Pierre Hidalgo, La Gaya scienza (avril 2011), p. 23.

[13←]

وهبة، المصدر نفسه، ص 411.

[14←]

أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الهلالي (بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، ص 337.

[15←]

صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 59.

[16←]

Le Petit Larousse illustré, p. 643.

[17←]

Ibid., p. 643.

[18←]

جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية (تونس: دار الجنوب للنشر، 2004)، ص 282.

[19←]

أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية وعلّق عليه عزت قرني (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 1983)، ص 229.

[20←]

Clément, «La Justice,» p. 13.

[21←]

ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون [د.م.]. الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2015)، ص 58.

[22←]

Clément, Ibid., pp. 14-15.

[23←]

ديفيد جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ العدد 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 25.

[24←]

بيتر كونزلمان، فرانز بيتر بوركارد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط 11 (بيروت: المكتبة الشرقية، 2003)، ص 57.

[25←]

إميل برييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988)، ج 2، ص 89.

[26←]

Mohammed Javad Javid, «Droit naturel et droit divin comme fondements de la légitimité politique: Une étude comparative du Christianisme et de l'Islam,» (Thèse pour le doctorat en droit, université des sciences sociales de toulouse, janvier 2005), p. 153.

[27←]

برييه، المصدر نفسه، ج 2، ص 83.

[28←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 115.

[29←]

Javid, «Droit naturel et droit divin comme fondements de la légitimité politique: Une étude comparative du Christianisme et de l'Islam,» p. 159.

[30←]

Ibid., p. 159.

[31←]

جون سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2010)، ص 131.

[32←]

Javid, Ibid., p. 168.

[33←]

Céline Spector, Le Pouvoir (Paris: GF Flammarion, 1997), p. 170.

[34←]

سليمان ماتون، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة محمد الهلالي، ط 2 ([الرباط]: مطبعة إمبريال، 1999)، ص 11.

[35←]

وجب التنويه بالفرق بين مفهومي الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، الذي تنبّهت له الأبحاث الفلسفية بدائية من توماس هوبز. فالحق لا يعني القانون لعدة اعتبارات، سواء زمنية أو منطقية.

[36←]

عبد القادر بوعرفة، «سؤال العدالة وحفريات المفهوم»، في: مجموعة مؤلفين، العدالة والإنسان: أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، إشراف عبد القادر بوعرفة وبومدين بوزيد (وهران، الجزائر: منشورات الأبعاد القيمية، 2008)، ص 12-13.

[37←]

المصدر نفسه، ص 14.

[38←]

Javid, «Droit naturel et droit divin comme fondements de la légitimité politique: Une étude comparative du Christianisme et de l'Islam,» p. 219.

[39←]

بوعرفة، المصدر نفسه، ص 27.

[40←]

مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ترجمه إلى العربية محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، 1997)، ص 59.

[41←]

جمال البناء، نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1995)، ص 131.

[42←]

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، ص 537.

[43←]

برييه، تاريخ الفلسفة، ص 110.

[44←]

بوعرفة، «سؤال العدالة وحفريات المفهوم»، ص 32.

[45←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 152.

[46←]

عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 62.

[47←]

هنري باتيفول، فلسفة القانون، ترجمة سموحي فوق العادة، ط 4 (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1984)، ص 8.

[48←]

دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة؛ العدد 47 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981)، ص 104.

[49←]

توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 132.

[50←]

بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة محمد وطفه (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، 2002)، ص 22.

[51←]

جلين تيندر، الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، ترجمة مصطفى غنيم (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1993)، ص 85-86.

[52←]

جان جاك روسو، أصل التفاوت بين البشر، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 29.

[53←]

فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، ص 164.

[54←]

صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 388.

[55←]

Francis Fukuyama, Le Grand bouleversement, traduit par Denis-Armand Canal (Paris: La Table ronde, 2003), p. 208.

[56←]

مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي (عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 623.

[57←]

حسام محيي الدين الألوسي، التطور والنسبية في الأخلاق (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989)، ص 126.

[58←]

ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟، ترجمة عماد عواد، عالم المعرفة؛ العدد 414 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014)، ص 83.

[59←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 34.

[60←]

مصطفى النشار، أفلاطون: رائد المثالية (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2018)، ص 75.

[61←]

جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (تونس: دار الجنوب للنشر، 2004)، ص 283.

[62←]

لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ص 195.

[63←]

بليز باسكال، الخواطر، ترجمه إلى العربية إدوار البستاني (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972)، ص 104.

[64←]

أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2010)، ص 532.

[65←]



فرانسوا شاتليه، تاريخ الأيديولوجيات، ترجمة أنطون حمصي، 3 ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997)، ص 81-82.

[66←]

موقع الأمم المتحدة <

<http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>>

(زيارة الموقع 2 آذار/مارس 2019).

[67←]

نويل كالهون، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، ترجمة ضفاف شربا (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 80.

[68←]

محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، حقوق الإنسان، دفاتر فلسفية؛ 7، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004)، ص 69.

[69←]

يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: دار النهار للنشر، 2002)، ص 214.

[70←]

سن، فكرة العدالة، ص 499.

[71←]

الطيب بوعزة، نقد الليبرالية (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013)، ص 25.

[72←]

Le Petit Larousse illustré, édition 2014 (Lognes: Roto France Impression, 2013), p. 663.

[73←]

Marc Simard et Christian Laville, Histoire de la civilisation occidentale: Une perspective mondiale (Saint-Laurent, Québec: Éditions du Renouveau pédagogique, 2000), p. 460.

[74←]

مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 35.

[75←]

كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره (بيروت: دار الساقى، 1992)، ص 93.

[76←]

Will Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry (Paris: La Découverte, 2003), p. 9.

[77←]

Francis Fukuyama, Le Début de l'histoire: des origines de la politique à nos jours, traduction de Pierre Guglielmina (Paris: Éditeur Saint-Simon, 2012), p. 24.

[78←]

Ibid., p. 25.

[79←]

أوليفيه روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقى، 2012)، ص 20.

[80←]

محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت: دار الساقى، 1996)، ص ص 42-43.

[81←]

جيل كيبيل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992)، ص 10.

[82←]

المصدر نفسه، ص 10.

[83←]

Francis Fukuyama, Le Grand bouleversement, traduit par Denis-Armand Canal (Paris: La Table ronde, 2003), p. 365.

[84←]

سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1995)، ص 30.

[85←]

علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس التريمان؛ تحقيق وتعليق محمد حسين بزي (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2008)، ص 84.

[86←]

عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، 2002)، مج 2، ص 476.

[87←]

كيبيل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ص 219.

[88←]

روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ص 47.

[89←]

المصدر نفسه، ص 28.

[90←]

المصدر نفسه، ص 28.

[91←]

Chris Bloor, «Interview with Charles Taylor,» Philosophy Now Magazine, no. 74 (July-August 2009), <[https://philosophynow.org/issues/74/Charles\\_Taylor](https://philosophynow.org/issues/74/Charles_Taylor)>.

[92←]

علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994)، ص 97.

[93←]

زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 27.

[94←]

روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ص 26.

[95←]

صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط 2 (بغداد: دار سطور، 1999)، ص 338.

[96←]

أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص 12.

[97←]

أيمن بوطرفة، العقلية المؤامراتية وتجلياتها على الفكر السياسي الإسلامي: قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية (القاهرة: مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع، 2017)، ص 164.

[98←]

فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 66.

[99←]

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles* (première série), traduit par Henri Albert (Paris: Edition mercure de France, 1907), pp. 222-223.

[100←]

أسزوالد اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، 2 ج (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1964)، ج 1، ص 69.

[101←]

Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 303.

[102←]

Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations* (Paris: Edition Odile Jacob 1997), p. 357.

[103←]

محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 84.

[104←]

إريك هوبزباوم، العولمة والديمقراطية والإرهاب، ترجمة أحمد حمدان ونزهة طيب (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2009)، ص 72.

[105←]

نعوم تشومسكي، النظام العالمي الجديد والقديم، ترجمة عاطف معتمد عبد الحكيم (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 276.

[106←]

نعوم تشومسكي، الربح مقدماً على الشعب: النيوليبرالية والنظام العالمي، ترجمة لمى نجيب (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 174.

[107←]

جلال أمين العالم، العولمة (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 37.

[108←]

هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط 3 (بيروت: دار الآداب، 1988)، ص 11-12.

[109←]

علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 12-191.

[110←]

يحيى سعيد قاعود، أطروحات فوكوياما وهانتغنون والنظام العالمي الجديد: دراسة تحليلية مقارنة (الرياض: مركز البيان للدراسات والبحوث، 2016)، ص 114.

[111←]

Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: The Free Press, 1992), p. 311.

[112←]

كلمة ثيموس (thimos) استعملها أفلاطون في كتاب الجمهورية، حيث تطرق لفكرة الثيموس في نظريته حول النفس: حيث يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك فضيلته العقل والشهوة فضيلتها العفة وثالثًا الغضب فضيلته الشجاعة، وهذه الأخيرة هي الثيموس، أي القوة الغضبية. انظر أيضًا: فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص 138.

[113←]

فرنسيس فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006)، ص 223.

[114←]

فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2007)، ص 40.

[115←]

حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص 12.

[116←]

روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ص 280.

[117←]

هنري كيسنجر، النظام العالمي: تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ، ترجمة فاضل جتكر (بيروت: دار الكتاب العربي، 2015)، ص 339.

[118←]

ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟، ترجمة عماد عواد، عالم المعرفة؛ العدد 414 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014)، ص 11.

[119←]

ديفيد جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ العدد 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 205.

[120←]

<http://www.businessdictionary.com/definition/economic-justice.html>>.

[121←]

جونسون، المصدر نفسه، ص 219-220.

[122←]

Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, 12ème éd. (Paris: Institut Coppet, 2012), p. 51.

[123←]

محمد سلطان، «العدالة الانتقالية والقانون»، مجلة القانون المجتمع والسلطة (جامعة وهران)، العدد 2 (2013)، ص 9.

[124←]

المصدر نفسه، ص 20.

[125←]

كالهون، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، ص 83.

[126←]

كريستوفر كوكر، الحرب في عصر المخاطر، ترجمة كرم أحمد عبد اللاه (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2011)، ص 9.

[127←]

Pierre-Joseph Proudhon, La Guerre et la paix, 2 tomes, 3ème éd. (Paris: E. Dentu libraire-éditeur, 1861), tome 1, p. 54.

[128←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 33.

[129←]

فيشر، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟، ص 107.

[130←]

حمدي الشريف، «نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 18 نيسان/أبريل 2016، ص

<<https://bit.ly/3sIfSdt>>. 5.

[131←]

جون رولز، قانون الشعوب: عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 130-131.

[132←]

Proudhon, La Guerre et la paix, p. 27.

[133←]

غاستون بوتول، ظاهرة الحرب، ترجمة إيلي نصار (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 47-48.

[134←]

روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ص 203.

[135←]

Fukuyama, Le Grand bouleversement, p. 143.

[136←]

عصمت محمد حوسو، الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009)، ص 130.

[137←]

مصطفى كيجل، «الأخلاقيات التطبيقية: المفهوم الدلالة الحقول»، في: مصطفى كيجل، مشرف، الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي (الجزائر: إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016)، ص 18.

[138←]

محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 238.

[139←]

Jonas Hans, Le Principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique, traduit de l'allemand par Jean Greisch (Paris: Edition Cerf, 1992), p. 31.

[140←]

Ibid, p. 172.

[141←]

جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر، 2001)، ص 86.

[142←]

فيليب كوركوف، كبار المفكرين في السياسية، ترجمة علي نجيب إبراهيم (بيروت: دار الكتاب العربي، 2014)، ص 92.

[143←]

روس، المصدر نفسه، ص 124.

[144←]

عبد القادر بوعرفة، «سؤال العدالة وحفريات المفهوم»، في: مجموعة مؤلفين، العدالة والإنسان: أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، إشراف عبد القادر بوعرفة وبومدين بوزيد (وهران، الجزائر: منشورات الأبعاد القيميّة، 2008)، ص 42.

[145←]

ديفيد جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ العدد 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 239.

[146←]

جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 51.

[147←]

جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 15.

[148←]

رباني الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز- بول ريكور»، (أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011-2012)، ص



[149←]

Alexia Leseur, «Les Théories de la justice distributive,» Cahier no. 2005-009, école polytechnique centre national de la recherche scientifique, Paris, avril 2005, p. 8, <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00242968/document>>.

[150←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 237.

[151←]

رولز، نظرية في العدالة، ص 57.

[152←]

المصدر نفسه، ص 83-84.

[153←]

Will Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry (Paris: La Découverte, 2003), p. 74.

[154←]

رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ص 109.

[155←]

المصدر نفسه، ص 112.

(\*) فكرة الإجماع المتشابه (Consensus Overlapping)، هي من بين المقولات التي يقترحها جون رولز في صوغه نظريته، والهدف منها هو ضمان مقبولية مختلف العقائد العامة، والمنظورات الدينية والفلسفية والأخلاقية للمواطنين في إطار نظام سياسي ديمقراطي ليبرالي في بوتقة واحدة. أي الاتفاق حول إطار سياسي تشريعي جامع، مع حق الاختلاف في العقائد والتصورات الأخلاقية والدينية والفلسفية. وغايتها بصفة أخرى هي محاولة نقل نظرية جون رولز في العدالة من إطارها التجريدي كما يظهر في فكرة المجتمعات حسنة التنظيم، إلى إطار واقعي تاريخي، كما تجسده المجتمعات الديمقراطية واقعيًا بتنوعها الفكري والعقدي.

[156←]

رولز، نظرية في العدالة، ص 93.

(\*\*) مبدأ الفرق (Principle Difference The) خضع لإعادة صياغة من كتاب رولز الأول نظرية في العدالة إلى كتاب العدالة كإنصاف كما تم سرده في هذا المحظر، حيث كان في صيغته الأولى بهذا الشكل: يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تكون (أ) متوقعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص و(ب) الالتحاق بالمواع وبالمناصب مفتوح للجميع.

[157←]

رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ص 148.

[158←]

رولز، نظرية في العدالة، ص 29.

[159←]

المصدر نفسه، ص 38.

[160←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 178.

[161←]

جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ص 247-248.

[162←]

جون رولز، قانون الشعوب: عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 173.

[163←]

المصدر نفسه، ص 224.

[164←]

كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار – مجادلات - رهانات، ترجمة نبيل سعد (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2003)، ص 193.

[165←]

مفارقة المزارعة ولاعب التنس: هي مفارقة تصويرية تدرج في إطار تحديد مسؤولية الاختيار وأثاره على مستقبل الأفراد. وتقول بوجود شخصين لهما الإمكانات والموارد ذاتها في البداية، فيختار شخص (لاعب التنس) أن يشتري قطعة أرض ويبني فيها ملعبًا لممارسة لعبة التنس، لأنه يحب ممارسة هاته الرياضة، كما يحب اللهو والترف. في حين يختار شخص آخر (المزارعة) له اهتمامات أخرى أن يشتري قطعة أرض مماثلة، ويخصصها كلها لممارسة الزراعة. بعد مدة تتضاعف موارد المزارعة، في حين تتضاءل موارد لاعب التنس أو تبقى على حالها. بالنسبة إلى دووركين فإن حالات اللامساواة التي تنتج لاحقًا عن هذه المعادلة هي أمر عادل، لأنها نتاج اختيارات حرة وبدايات متساوية.

[166←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 91.

[167←]

Serge Champeau, «Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité,» Revue Philosophique de Louvain, 4ème série, tome 97, nos. 3-4 (1999), p. 551.

[168←]

Kymlicka, Ibid., p. 91.

[169←]

Champeau, Ibid., p. 554.

[170←]

Ibid., p. 560

[171←]

Kymlicka, Ibid., p. 93.

[172←]

Ronald Dworkin: «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare,» Philosophy and Public Affairs, vol. 10, no. 3 (1981), pp. 185–246, and «What is Equality? Part 2: Equality of Resources,» Philosophy and Public Affairs, vol. 10, no. 4 (1981), pp. 283–345.

[173←]

Champeau, «Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité,» p. 564.

[174←]

Jean-Fabien Spitz, «Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté,» Revue internationale de philosophie, vol. 59, no. 233 (3) (2005), p. 433.

[175←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 255.

[176←]

Ibid., pp. 255-256.

[177←]

نظام الكوتا أو المحاصصة (Frauenquote) يعني تخصيص مجموعة معينة من الحصص لفئة معينة، بهدف ضمان نوع التوازن والإنصاف في التوزيع، بحيث تكون القسمة مؤطرة قبليًا وفق مخطط هذه الحصص. مثل تخصيص عدد مقاعد معين من الضروري أن تشغله نساء في البرلمان أو المجلس النيابي، ويسمى أيضًا نظام

المحاصصة النسائية الذي يهدف إلى فرض حضور المرأة في محيط يُزعم أنها معادٍ للنساء وفق الشروط العادية.

عصمت محمد حوسو، الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009)، ص 171.

[178←]

Kymlicka, Ibid., p. 264.

[179←]

زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 113.

[180←]

سارة دبوس، «العدالة من مطلب - إنساني إلى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر»، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر 2)، العدد 15 (2018)، ص 66.

[181←]

Nancy Fraser, Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation, Discussion Paper FS, no. 108 (Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, 1998), p. 4.

[182←]

دبوس، المصدر نفسه، ص 67.

(\*)جوان ترونتو (1952-...) جامعية ومنظرة سياسية ونسوية أمريكية، صاحب مساهمة في نظرية أخلاق العناية، تتميز بأفكارها الداعية للمساواة وضرورة المحافظة على النظام البيئي.

(\*\*)كارول جيليجان (1936) نفسانية وأخلاقية نسوية أمريكية، صاحبة الإسهام الأهم في صياغة نظرية أخلاق العناية، بداية من كتابها بصوت مختلف. انظر:

Women's and Theory Psychological Voice Different a In Gilligan, F. Carol (1982). Press, University Harvard MA: (Cambridge, Development

[183←]

فيرجينيا هيلد، أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة؛ العدد 356 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 13.

[184←]

المصدر نفسه، ص 16.

[185←]

بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، ص 156.

[186←]

.283. p, Les Théories de la justice: Une introduction, Kymlicka

[187←]

هيلد، أخلاق العناية، ص 19.

[188←]

المصدر نفسه، ص 7.

[189←]

Le Petit Larousse illustré, édition 2014 (Lognes: Roto France Impression, 2013), p. 663.

[190←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 111.

(\*) تستند حجية نوزيك في هذا الجانب على ما يعرف بـ «حجة جون لوك» (lockéenne clause): (1) الأفراد متملكون لذواتهم وما يتبعها من مميزات وممتلكات. (2). مبدئيًا العالم الخارجي ليس ملكًا لأحد. (3). يمكن تملك جزءٍ معيّن من العالم الخارجي بطريقة مشروعة في حال لم يعرقل أو يدهور حياة شخص آخر. (4). بعدما يحدث التملك وتقسيم الممتلكات بين الأشخاص، فإن خلق سوق حرة للعمل والرساميل يصبح ضروريًا.

[191←]

ويل شميرلين (Chambelain Will) لاعب كرة سلة مشهور، يحصل على عائدات مالية ضخمة نظير حضور الأشخاص لمتابعة مبارياته. حيث إن كل شخص يدفع طوعًا مبلغًا معينًا من المال مقابل مشاهدة ويل شميرلين يلعب. وهو ما يعني في النهاية تراكم ثروة ضخمة عند شميرلين. هنا يستدل نوزيك على مشروعية هذا التملك وما يتبعه من فوارق اقتصادية واجتماعية، حيث إن الأشخاص نقلوا بطريقة مشروعة أموالهم الخاصة المشروعية. بالتالي فتملك شميرلين لها هو تملك مشروع ولا يجوز المساس به وفق أية صيغة أو حجة.

(\*\*) هي خبرة تصورية، تنتمي لمجال الاحتمالات ما يعرف بـ «نظرية الألعاب». القصد بها الكشف عن مفارقات ومصاعب اتخاذ القرار، حيث يتداخل في الأمر قصر المعلومات والزمن والثقة وغيرها. عمومًا تهدف المفارقة إلى تبيان إن الناس لا يتشابهون جميعًا أو لا يملكون قدرة مماثلة في عملية اتخاذ القرار، نظرًا إلى تدخل عدة عوامل داخلية وخارجية لحظة اتخاذ القرار.

كين بينمور، نظرية الألعاب: مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة نجوى عبد المطلب (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص 175.

[192←]

Luc Rouban, «La Philosophie formelle de l'État selon Robert Nozick: À propos de Anarchy, State and Utopia,» Revue Francaise de Science Politique, Fondation

Nationale des Sciences Politiques, 34e année, no. 1 (1984), p. 113.

[193←]

محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة، 2014)، ص 283.

[194←]

.p 121, Les Théories de la justice: Une introduction, Kymlicka

[195←]

محمود، المصدر نفسه، ص 284.

[196←]

Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974), p. 33.

[197←]

هو نموذج سياسي وشكل من أشكال الحكومة التي تقيم مشروعيتها من خلال تأمين الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين وتعززها على أساس توزيع منصف للثروة قائم على مبادئ تكافؤ الفرص. كما أن نموذج دولة الرفاه يمثل نموذج رعاية غير شمولي، بما يتلاءم مع روح الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

[198←]

محمود، المصدر نفسه، ص 288.

[199←]

فيليب كوركوف، كبار المفكرين في السياسة، ترجمة علي نجيب إبراهيم (بيروت: دار الكتاب العربي، 2014)، ص 86.

[200←]

عبد الله المطيري، «روبرت نوزك وسؤال العدالة»، الشرق الأوسط، 11/1/2014.

[201←]

محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، ص 77.

[202←]

جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) (1883-1946) هو اقتصادي بريطاني وأبو النظرية الكينزية، التي بدأت معالمها تظهر من خلاله كتاب النظرية العامة الصادر سنة 1936. يعدّ كينز أحد أهم منظري نظرية (دولة الرعاية) (Etat) (Providence) في داخل الحقل الليبرالي. ويعدّ أيضاً من أهم منتقدي اقتصاد الحياذ وعدم التدخل، ودعا إلى ضرورة أن تتحمل الدولة مسؤوليتها في ما يتعلق بالتنظيم الاقتصادي الاجتماعي.

[203←]

الطيب بوعزة، نقد الليبرالية (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013)، ص 106.

[204←]

جون س. درايزك وباتريك دنلفي، نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة هاشم أحمد محمد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 166.

[205←]

محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، ص 80.

[206←]

المصدر نفسه، ص 81.

[207←]

Friedrich A. Hayek, Droit, législation et liberté: Une nouvelle formulation des principes Libéraux de justice et d'économie politique, 3 tomes (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), tome 2: Le Mirage de la justice sociale, pp. 37-38.

[208←]

محمود، المصدر نفسه، ص 79.

[209←]

درايزك ودنلفي، نظريات الدولة الديمقراطية، ص 165.

[210←]

Milton Friedman, Capitalisme et Liberté, traduit de l'anglais A. M. Charno (Paris: R. Laffont, 1971), p. 30.

[211←]

الركود التضخمي (Stagflation) هو مصطلح ظهر في سبعينيات القرن العشرين للتعبير عن حالة أزمة اقتصادية، معالمها تتمثل بتأزم اقتصادي يرافقه نمو اقتصادي ضعيف، وانخفاض لقيمة العملة ومعدلات بطالة عالية، أي ركود اقتصادي مصاحب للتضخم. يحدث عندما يكون النمو في الاقتصاد متعطلاً، في حين هناك ارتفاع في الأسعار.

[212←]

تعني الإنسان الاقتصادي، على وزن الإنسان العاقل (Homo sapiens). وتعني تصورًا للطبيعة البشرية ومحدداتها في بعد اقتصادي أحادي، حيث تقاس القيمة من خلال الأبعاد والمعايير الاقتصادية حصراً.

[213←]

Jean-Claude Poizat, «Le Communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice,» Le Philosophoire, no. 3 (2001/3), p. 24.

[214←]

الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور،» ص 95.

[215←]

كوركوف، كبار المفكرين في السياسية، ص 87.

[216←]

Leseur, «Les Théories de la justice distributive,» p. 31.

[217←]

Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (New York: Basic Books, 1983), p. 6.

[218←]

Ibid., pp. 33-34.

[219←]

كوركوف، كبار المفكرين في السياسية، ص 88.

[220←]

Un siècle de ,dans: Michael Walzer «Individu et communauté», Michael Walzer (Paris: Gallimard, 2000), p. 432) philosophie 1900-2000

[221←]

الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور،» ص 280.

[222←]

Leseur, «Les Théories de la justice distributive,» p. 31.

[223←]

كوركوف، كبار المفكرين في السياسية، ص 87-88.

[224←]



Justine Lacroix, «Communautarisme et pluralisme dans le débat français: Essai d'élucidation», Éthique publique, vol. 9, no. 1 (2007),  
<<http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1786>> (mis en ligne le 4 janvier 2016, consulté le 16 décembre 2018).

[225←]

حمدي الشريف، «نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 18 نيسان/أبريل 2016، ص

<<https://bit.ly/3sIfSdt>>. 5

[226←]

المصدر نفسه، ص 7.

[227←]

الحرب الاستباقية أو الوقائية (War Preventive) القصد منها هو مفهوم معين من الاستراتيجيات السياسية التي تتبنى خيار خوض الحرب في الحاضر لاستباق حرب مستقبلية موعودة. وبما أن الحرب في هذا التصور حتمية، فمن الأفضل الاستباق في خوضها لتحصيل نتائج أفضل وتخفيف الضرر الذي من الممكن أن يحدث مستقبلاً. وتشرع الحرب العادلة عبر مبدأ أن الاستباق يقود إلى تخفيف الأضرار، وأن الحرب أمر لا بدّ منه. عاد هذا المفهوم إلى بؤرة النقاشات الفكرية بعد غزو الولايات المتحدة الأمريكية للعراق سنة 2003، واتخاذ إدارة بوش حجة «الحرب الاستباقية» لتبرير شن هذه الحرب.

[228←]

Charles Taylor, Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne, traduit par Charlotte Melançon (Paris: Seuil, 1998), p. 514.

[229←]

Poizat, «Le Communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice», p. 23.

[230←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 236.

[231←]

Poizat, Ibid., p. 25.

[232←]

Laurent Buvet [et al.], Autour du communautarisme, les cahiers de CEVIPOF (Paris: Centre de recherche politique de science po, 2005), p. 236.

[233←]

Kymlicka, Ibid., p. 227.

[234←]

Poizat, «Le Communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice,» p. 27.

[235←]

Ibid., p. 24.

[236←]

Kymlicka, Ibid., p. 245.

[237←]

مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 12-11.

[238←]

مايكل ساندل، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟، ترجمة مروان الرشيد (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2015)، ص 182.

[239←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 231.

[240←]

ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ص 13.

[241←]

ساندل، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟، ص 268.

[242←]

Buvet [et al.], Autour du communautarisme, p. 157.

[243←]

رجل ألماني ولد سنة 1961 يعمل فنيًا في الإعلام الآلي. قصته هي حين وضع إعلانًا يبحث فيه عن شخص يمكن أن يأكله بعد موته أو مقتله! وهذا الأمر هو ما حدث فعلاً بعد أن اتفق مع شخص ما بالتراضي لأن يقوم بأكله بعد أن يقوم بقتله أو مساعدته على الانتحار. وبعد أن تم اكتشاف الأمر، تم إحالة ميفيس على المحاكمة، وحينها حاول ميفيس الدفاع عن مشروعية ما قام به من زاوية أن الأمر تم برضى الطرفين.

[244←]

ساندل، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟، ص 90.

[245←]

المصدر نفسه، ص 294.

[246←]

المصدر نفسه، ص 43.

[247←]

سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة أحمد شكل؛ مراجعة مصطفى محمد فؤاد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص 41.

[248←]

حسن مصدق، بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 28-29.

[249←]

توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس؛ مراجعة محمد حافظ دياب، ط 2 (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2004)، ص 14.

[250←]

محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، ص 320.

[251←]

Revue «Jürgen Habermas et John Rawls: Débat sur la justice politique», Perru Olivier  
.Quatrième série, tome 95, no. 2 (1997), p. 342, Philosophique de Louvain

[252←]

Ibid., p. 341.

[253←]

كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر الى أكسل هونيث (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2010)، ص 118.

[254←]

محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، ص 322.

[255←]

سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر (بيروت: دار الطبيعة، 1999)، ص 94.

[256←]

يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: دار النهار للنشر، 2002)، ص 31.

[257←]

المصدر نفسه، ص 116.

[258←]

بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، ص 166.

[259←]

المصدر نفسه، ص 168.

[260←]

Axel Honneth, La Société du mépris: vers une nouvelle théorie critique, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, coll. «Armillaire» (Paris: Éditions La Découverte 2006), p. 159.

[261←]

بغورة، المصدر نفسه، ص 170.

[262←]

بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر الى أكسل هونيث، ص 105.

[263←]

Axel Honneth, La Lutte pour la reconnaissance (Paris: Edition du Cerf, 2000), p. 13.

[264←]

بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، ص 181.

[265←]

المصدر نفسه، ص 166.

[266←]

بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر الى أكسل هونيث، ص 113-114.

[267←]

Michel Seymour, «La Politique de la reconnaissance et la théorie critique», *Politique et Sociétés*, vol. 28, no. 3 (2009), p. 9.

[268←]

Paul Ricœur, *Soi-Même comme un autre* (Paris: Edition du Seuil, 1990), p. 227.

[269←]

Ibid, p. 216.

[270←]

الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور»، ص 298.

[271←]

Ricœur, Ibid., p. 236.

[272←]

بول ريكور، العادل، 2 ج، ترجمة عبد العزيز العبادي ومنير الكشو؛ مراجعة صالح محجوب (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003)، ج 1، ص 155.

[273←]

المصدر نفسه، ص 156.

[274←]

الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور»، ص 282.

[275←]

كوركوف، كبار المفكرين في السياسية، ص 93.

[276←]

سلمى بالحاج مبروك، «إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أيار / مايو 2015، ص

<<https://bit.ly/3jbKwgc>>. 15،

[277←]

كوركوف، المصدر نفسه، ص 94.

[278←]

Catherine Chaliel et Miguel Abensour, dirs., Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne, coll. Biblio-essais (Paris: Le Livre de Poche, 1993), pp. 63-64.

[279←]

Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, coll. Biblio-essais (Paris: Le Livre de Poche, 1992), pp. 334-335.

[280←]

Ibid., p. 75.

[281←]

محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، ص 79.

[282←]

مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 314.

[283←]

كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار – مجادلات - رهانات، ترجمة نبيل سعد (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2003)، ص 199.

[284←]

فيليب كوركوف، كبار المفكرين في السياسة، ترجمة علي نجيب إبراهيم (بيروت: دار الكتاب العربي، 2014)، ص 86.

[285←]

Antonio Negri, Le Pouvoir Constituant: Essai sur les alternatives de la modernité (Paris: Edition PUF, 1997), p. 9.

[286←]

عبد الله السيد ولد أباه، «نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقادها»، مجلة التسامح، العدد 24 (خريف 2008).

[287←]

Bjarne Melkevik, «Du contrat à la communication: Habermas critique Rawls», Philosophiques, vol. 24, no. 1 (printemps 1997), p. 69.

[288←]

دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار — مجادلات - رهانات، ص 202-203.

[289←]

من الأسطورة اليونانية المتعلقة بشخصية بروكرست (Procuste)، حيث تروي هذه الأسطورة كيف كان بروكرست يهاجم الأفراد، ثم يقوم إما بتمطّ أجسادهم أو بقطع أرجلهم لتناسب أطوال أجسادهم مع مقاييس سريره الحديدي. وتستعمل في المجال الفكري للدلالة على القوالب الفكرية الجاهزة أو القبلية التي تعمل على جعل كل ما تجده أمامها يتلاءم مع معاييرها، وترفض كل اختلاف.

[290←]

Will Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry (Paris: La Découverte, 2003), p. 84.

[291←]

سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، ط 4 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996)، ص 33.

[292←]

شانتال ميلون دلسول، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994)، ص 221.

[293←]

Serge Champeau, «Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité,» Revue Philosophique de Louvain, 4ème série, tome 97, nos. 3-4 (1999), p. 566.

[294←]

جون ساين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة راشد البراوي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2010)، ص 44.

[295←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 99.

[296←]

Ronald Dworkin, Justice for Hedgehogs (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), p. 1.

[297←]

Ibid., p. 423.

[298←]

فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجا؛ مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 206-207.

[299←]

Francis Fukuyama, Le Grand bouleversement, traduit par Denis-Armand Canal (Paris: La Table ronde, 2003), p. 140.

[300←]

عصمت محمد حوسو، الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009)، ص 175.

[301←]

Noam Chomsky, Comprendre le pouvoir, trad. par Hélène Hiessler (Bruxelles: Editons Aden, 2006), tome 2, pp. 174-175.

[302←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 175

[303←]

مايكل ساندل، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟، ترجمة مروان الرشيد (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2015)، ص 86-89.

[304←]

أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2010)، ص 332.

[305←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, p. 131.

[306←]

ديفيد هارفي، الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي، ترجمة مجاب الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2008)، ص 270.

[307←]

الطيب بوعزة، نقد الليبرالية (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013)، ص 115.

[308←]

أدريان سميث، أليسون ستيننج وكاتي ويلز، العدالة الاجتماعية والليبرالية الجديدة: منظورات عالمية، ترجمة وائل حمدي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)، ص 358.



[309←]

كمال بوناب، «جدلية تقنين منظومة تشريعية دولية للحرب في ضوء التراث المسيحي الوسيط ومن خلال «الحروب العادلة» لـ «مايكل والزر»»، مجلة المعيار (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة – الجزائر)، العدد 42 (حزيران/يونيو 2017)، ص 385.

[310←]

Durin Guillaume, «Lecture des livres: «Morale maximale, morale minimale» et «De la guerre et du terrorisme,» Politique étrangère, vol. 70, no. 1 (2005), p. 197.

[311←]

Kymlicka, Les Théories de la justice: Une introduction, pp. 246-247.

[312←]

زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 104.

[313←]

ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ص 19.

[314←]

المصدر نفسه، ص 22.

[315←]

بيونغ تشول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة بدر الدين مصطفى (بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019)، ص 8.

[316←]

Revue «Jürgen Habermas et John Rawls: Débat sur la justice politique», Perru Olivier. Quatrième série, tome 95, no. 2 (1997), p. 344, Philosophie de Louvain.

[317←]

ألن هاو، النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت، ترجمة تائر ديب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 235.

[318←]

كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2010)، ص 122-123.

[319←]

زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 201.

[320←]

Sébastien Roman, «Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: La Question de l'agapé», Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies, vol. 6, no. 2 (2015), p. 97.

[321←]

بغورة، المصدر نفسه، ص 203.

[322←]

المصدر نفسه، ص 203.

[323←]

المصدر نفسه، ص 64.

[324←]

رباني الحاج، «العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز- بول ريكور»، (أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011-2012)، ص 198.

[325←]

بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 374.

[326←]

المصدر نفسه، ص 375.

[327←]

سلمى بالحاج مبروك، «إيتيكا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أيار/ مايو 2015، ص